جورج جيرفيتش

علم الاجتماع

عند ماركس الشاب

ترجمة

دكتور صلاح مخيمر

عبده ميخائيل رزق

جورج جيرفيتش

علم الاجتماع

عند ماركس الشاب

ترجمة

دكتور صلاح مخيمر

أستاذ علم النفس

بكلية المعلمين بالقاهرة

عبده ميخائيل رزق

أستاذ علم النفس

بكلية المعلمين بالقاهرة

١٩٦٤

الناشر

مكتبة الأنجلو المصرية

١٦٥ شارع محمد بك فريد بالقاهرة

George GURVITCH

La Vocation Actuelle de la Sociologie

ChX, La Sociologie du Jeune Marx,

P.U.F., Paris, 1950.

دار الحمامي للطباعة
شارع الجيش - كنيسة الأرمن

« . . . ذلك أن سان سيمون ، وهذا أمر يعلو على الشك ، إنما كان أولا وقبل كل شيء عالم اجتماع . وكما أوضح دوركايم بحق : « إنما إلى سان سيمون ينبغى فى عدالة أى ننسب الشرف الذى ينسب فى العاده إلى كونت ، شرف إقامة علم جديد : علم الاجتماع » . » (ص ٢٣ – ٣٤) .

« إنه ماركس من ناحية ، وبرودون من ناحية أخرى ، إنما هما اللذان يتكشفان ها هنا المتابعين الحقيقيين لعلم الاجتماع السانسيمونى ، فلقد درسا « المجتمع فى حركته » ، من حيث هو نشاط جمعى حى أبداً ، ومن ثم يكون المجتمع كلا محايثاً وليس متغالياً بالنسبة إلى المسهمين فيه » (ص ٢٣) .

يقول ماركس فى خطابه إلى بيزلى (١٨٧١) : « إنى اتخذ موقفاً عدائياً من الألف إلى الياء ضد المذهب الكونتى . وفكرتى عن كونت كرجل علم لا تنطوى على تقدير يذكر » (ص ٤٥) .

« إن على علم الاجتماع ، فى رأى ماركس ، أن يضطلع برسالة قوامها إثبات الطابع الإنسانى والاجتماعى لعلوم الطبيعة ، وفى نفس الوقت إثبات الطابع الطبيعى لعلوم الإنسان . فعلم الاجتماع هو حلقة الوصل مابين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان ، من حيث أنه يثبت ـ بوجوده ذاته ـ الطابع المصطنع للفصل بينهما » (ص ٤٠) .

« ومما يزيد على ذلك فى أهميته عند ماركس الشاب هو التخلص من التعارض الزائف مابين الفرد والمجتمع . « فبنفس الطريقة التى بها ينتج المجتمع الفرد من حيث هو فرد ، فإن المجتمع نفسه ينتجه الفرد » . » (ص ٤١) .

« فالوعى ، شأنه شأن الأعمال الروحية ، إنما هو جانب من قوى الإنتاج ، وذلك حين ننظر إلى مصطلح قوى الإنتاج فى معناه الواسع » (ص ٥٤) .

« إن أعظم قوة إنتاجية بين جميع أدوات الإنتاج إنما هى الطبقة الثورية ذاتها » . . . « إن الطبقة بمالها من مطامح ووعى طبقى بذاتها كطبقة ومثل عليا إنما تدخل كعنصر من العناصر المكونة فى جملة قوى الإنتاج » (ص ٥٦) .

* * *

ماتزال كثرة من الجامعات حتى اليوم تتلكأ متخلفة وراء ركب الدراسات السيوسيولوجية الحديثة . كل شىء يبدو وكأن العلم الذى بدأ فى ظنها عند اوجوست كونت قد بلغ ذروته عند دوركايم ثم توقف عن المسير ، والتقدم .

لقد كانت علوم الإنسان إلى عهد قريب ، ومن بينها علم الاجتماع وعلم النفس ، تتخذ من العلم الطبيعى الرياضى أنموذجها ومثلها الأعلى ، ومن ثم كان عليها أن تفهم

الموضوعية مرادفة للشيئية chosisme وان تعتبر التحليل الذي يفتت الظاهرة ، إلى عناصرها الأولية المكونة ، المنهج العلمى الوحيد .

ومن هنا أيضاً فلم يكن غريباً أن نجد اوجوست كونت يتخير لعلم اجتماعه ـ ضمن الحقيقة الاجتماعية ـ موضوعاقوامه « أشياء » ، قوامه هذه القشرة التي يبست ، وهذه الأنظمة الاجتماعية التي جمدت وبردت ، وهذه المنظمات والمؤسسات والتقاليد التي تصلبت . أما الجوانب الدينامية من الحقيقة الاجتماعية فقد كان عليه أن يرفضها بحسبانها غير علمية ، تماماً كما فعل واطسون إزاء الظواهر الشعورية في مجال الحقيقة النفسية .

ولعل لاجاش قد وفق في تشخيصه لهذا الموقف حين رمى الواحد والآخر بأنه استعار من علوم الفيزياء منهجها ، وراح كل منهما ضمن مجال دراساته ، يبحث للمنهج المستعار عن موضوع يناسبه . بينما كان حريا بالواحد والآخر أن يبحث للموضوع عن منهج يناسبه .

وبزغت في أفق الفكر ، وفوق مسرح الدراسات الإنسانية

نظرات جديدة خصبة ، تدور حول مفاهيم الوحدة الكلية والصراع الدينامى للقوى ، والإحالة المتبادلة ، والعلية الشبكية . كانت إرهاصات الفلسفة الظاهرياتية . وطلائع النظرات الجشطلتية ، والتحليل النفسى ، وكانت من ناحية اخرى نظرات سان سيمون وماركس وبرودون . ولم تكن تلك الإرهاصات والطلائع غير تعبير عن تحول عام فى مجال الفكر البشرى شمل علوم الطبيعه وعلوم الإنسان جميعاً

ولم تلبث إلا رهاصات الباكرة والطلائع الرائدة حتى استحالت تيارات جارفة وصروحاً راسخة وطيدة ففتحت للموضوعية آفاقا جديدة فسيحة ، وتركزت الاهتمامات فى الجوانب الدينامية من الحقيقة الإنسانية والطبيعية على السواء

ففى مجال الحقيقة الإنسانية إنحسرت السلوكية الواطسونية مخلية السبيل أمام مفاهيم الوحدة الكلية ، والانتظام البنيوى ، والصراعات الدينامية

كما أخذت الكونتية فى التقهقر أمام النظريات الاجتماعية الحديثة عنـــد الكثيرين من أمثال جيرفيتش ومورينو

وغيرهم ممن تخطوا الخصومة التقليديه مابين الفرد والمجتمع ، واتخذوا من الأوجه الدينامية للحقيقة الاجتماعية بؤرة اهتماماتهم ومحور دراساتهم .

وهكذا لم يكن غريباً أن تجد الدينامية التى بزغت عند سان سيمون ، وتفتحت عند ماركس ، أن تجد امتدادها الطبيعى واسترسالها فى أحدث النظرات التى انتهى إليها علم الاجتماع المعاصر .

ولعل هذا هو الذى دفع جورج جيرفيتش فى « الرسالة الحالية لعلم الاجتماع » إلى أن يختم مؤلفة بدراسة مستفيضة عميقة عن « علم الاجتماع عند ماركس الشاب » . ولقد وجدنا فى هذه الدراسة من الجدة والأصالة ماحملنا على أن نسارع بنقلها إلى المكتبة العربية .

فليس أوجست كونت هو المؤسس الحقيقى لعلم الاجتماع الحديث ، وإنما هو سان سيمون . وليس ماركس الحق هو هذه اللوحة التى تقدمها لنا الماركسية التقليدية ، وإنما هو ماركس الشاب ، هـذا الذى ظلت مؤلفات شبابه فى طى النسيان قرابة قرن كامل .

إن ماركس الشاب هو ماركس الحق ، هو عالم الاجتماع ، الذى قال عنه جيرفيتش : « نستطيع ولا شك أن نختلف (مع ماركس) فى تفسير طبقات الأعماق (للحقيقة الاجتماعية)، هذه البنيات التحتية العديدة . كما نستطيع أن نستعين بطرائق مختلفة للكشف عنها . ولكن ينبغى مع ذلك أن نعترف بأن ماركس الشاب قد هدانا ، من هـــذه الزاوية ، إلى الطريق » .

صلاح مخيمر   عبده ميخائيل رزق

القاهرة فى أول مايو ١٩٦٤

محتويات الكتاب

صفحة

الجزء الأول

النظرة الاجتماعية عند ماركس الشاب

تدحض الماركسية التقليدية

النظرة الاجتماعية عند ماركس الشاب(1)

« إن أسلوب العمل المشترك
هو نفسه قوة من قوى الإنتاج » .

(ماركس فى الأيديولوجية
الألمانية، جزء أول، الأعمال مجلد ٦
ص ١٦٧ — الترجمة الفرنسية
لموليتور)

لقد كان للجهود المتآزرة لريازانوف ولاندزهوت وماير الفضل فى تجميع ونشر سلسلة من مخطوطات كارل ماركس التى تقع ما بين عامى ١٨٤١ و ١٨٤٦ من حياته . لقد تم ذلك منذ وقت جد قريب ، وهذه الكتابات الهامة هى :

١ — نقد فلسفة الدولة عند هجل (نشرت ترجمته الفرنسية عام ١٩٣٢) .

٢ — الاقتصاد السياسى والفلسفة ، كتبه فى باريس بالألمانية عام ١٨٤٣ — ١٨٤٤ (نشرت ترجمته الفرنسية عام ١٩٣٧) .

---

(١) المرجع ، جورج جيرفيتش ، الرسالة الحالية لعلم الاجتماع ، الفصل العاشر ، باريس ١٩٥٠ (المترجمان) .

٣ — الإيديولوجية الألمانية . كتب بالألمانية فى بروكسل ١٨٤٥ — ١٨٤٦ ، ترجمه موليتور ونشرت ترجمته الفرنسية ما بين عامى ١٩٣٧ و ١٩٤٧ .

هذه الكتب لا تقتصر أهميتها فحسب على مجرد إلقاء الضوء الساطع على التكوين الفكرى عند ماركس ، وإنما تنحصر أهميتها على الأخص فى أنها تضىء لنا بشكل جديد تماماً أفكار ماركس فى الوقت الذى كان يجاهد فيه لإقامة صرح مذهبه المعروف إما باسم « المادية الاقتصادية » وإما باسم « المادية التاريخية » ، وإما أخيراً ، وعلى وجه التفضيل ، باسم « المادية الجدلية » (١) ، (٢) .

---

(١) إن المؤلفين الرئيسيين لماركس الشاب اللذين كانا معروفين قبل هذا الكشف الحديث إنما كانا :

١ — العائلة المقدسة (١٨٤٤) .

٢ — ديمقريطس وابيقور .

ومن بين مؤلفات الشباب الأخرى ، والتى تعد هامة ، لا نجد غير رسالتين صغيرتين:

٣ — إسهام فى نقد فلسفة القانون عند هجل (١٨٤٤) .

٤ — المسألة اليهودية (١٨٤٤) .

(٢) أنظر فيها لى معنى الجدلية والمادية التاريخية والمادية =

فإذا ما قارنا مضمون هذه المؤلفات الثلاثة بالمقدمة الشهيرة لكتابه « نقد الاقتصاد السياسى (١٨٥٩) » Critique de l'Economie politique والتى يشير فيها إلى تلك المؤلفات [١] ، فإننا ندهش من التغير الذى طرأ فى تلك الفترة ، إن لم يكن فى أفكار ماركس ذاتها ، فعلى الأقل فى أساليب تعبيره ؛ فمواطن الاهتمام قد تبدلت . إننا عندما نقارن النصوص ، فإننا لا نستطيع إلا أن نتساءل ما إن كان ثراء الأفكار ونضارة النظرات عن الحقيقة الاجتماعية ، مما يبرز فى كل صفحة من كتب الشباب لم يعتره بعد ذلك شىء من الهبوط إلى المرتبة الثانيه ، إن لم يكن شىء من الضياع — وإذن ما عساه أن يكون السبب ؟

الجدلية مما يقدم صورة عن فكر ماركس الكهل ، وهى الصورة التقليدية الشائعة عن ماركس ، بحسبانها الصورة الوحيدة (المترجمان) .

(١) كتب ماركس : «عندما قدم انجلز ليقيم هو الآخر فى بروكسل فى ربيع عام ١٨٤٥ قررنا أن نشترك فى إصدار كتاب نحدد فيه الاختلافات التى كانت قائمة ما بين أفكارنا وبين التصور الإيديولوجى للفلسفة الألمانية . وكان المخطوط قد بقى وقتاً طويلا عند ناشره فى وستفاليا حين بلغنا أن تغيراً فى الظروف قد طرأ مما يحول دون النشر . عندها أسلمنا الكتاب عن طيب خاطر إلى النقد القارض للفيران ، بعد أن كنا قد بلغنا إلى هدفنا الرئيسى : فقد غدت الأمور واضحة فى أذهاننا » .

وعلى أية حال ، فإننا نشعر أن كتاب « الاقتصاد السياسى والفلسفة » ، وكتاب « الإيديولوجية الألمانية » ماتزال نصوصهما مغفلة تقريباً ، وذلك فيما يتصل بمضمونهما السوسيولوجى الخالص ، بينما يضم هذان الكتابان فى الحقيقة أعظم إسهام من جانب ماركس فى علم الاجتماع ؛ ومن هنا فهما يجب أن يضعا نهاية لعدائية بعض الماركسيين تجاه علم الاجتماع ، إذ يخفضونه إلى التاريخ أو إلى مناهجه فى التفسير .

ولقد وجدت فى مناسبة العيد المئوى للبيان الشيوعى (١٨٤٨) ، هذا المؤلف الشهير الذى بلغ اليوم من قوة التأثير وفيض الحيوية أكثر من أى وقت مضى ، فرصة طيبة لأضطلع بفحص موضوعى دقيق أحدد به مدى إسهام ماركس فى علم الاجتماع المعاصر . وليس من شك فى أن لب هذا الإسهام هو النظرة الاجتماعية عند ماركس الشاب ، وهى النظرة التى تتكشف لنا أكثر ثراء ، وأكثر خصوبة ، وأكثر إرهافاً ، وأكثر عصرية بالقياس إلى كل التصورات النهائية عند المفكر الكهل ، وخاصة بالقياس إلى تصورات الماركسيين على اختلاف شيعهم .

١

المصادر التاريخية للنظرة الاجتماعية عند ماركس الشاب

(ا) هل كان ماركس فى وقت ما هجلياً ؟

« بقدر ما يمكن القول ، بمعنى ما ، أن الفلسفة الهجلية هى عنصر من العناصر المكونة لماركس ، فكذلك يمكن القول بأن ماركس منذ اتصاله الأول بهجل لم يكن هجلياً قط ». بهذه الكلمات قام لاندزهوت وماير ، كناشرين ، بتقديم كتاب « نقد فلسفة الدولة عند هجل » ، الذى كتب فى عام ١٨٤٢ ونشر عام ١٩٣٢ ، إلى القراء . (مجلد ٤ ص ١٦ — ١٧ من المقدمة) . وماركس فى تحليله — فقرة فقرة — لفقرات هجل المخصصة للدولة فى كتاب « فلسفة القانون عند هجل » إنما يتهمه « بالتصوف » ، و « التلاعب العمدى » (ص ٣٢ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٩ ، ٤١ ، ٨٧ ، ١٢٩ ، ٢٤٠ ، ٢٤٣) و «السفسطة» (ص ٤٦) ، و « عدم المعقولية» و «السخف» (ص٤٩ ، ٢٤٣) ، والتناقض (ص ١٥٣ إلخ) ، و « اللامنطقية الغافلة ... المثيرة

للاشمئزاز » (ص ٢٥٣ ـ ٢٥٤) . وتلخيصا لنقده فى كلمات قليله ، يقول ماركس إن هجل ينظر إلى الأمور نظرة سهلة ، وذلك لأنه يضع الدولة المجردة ، المثالية ، العقلية ، والمتسمة فوق ذلك بخصائص صوفية ، فى معارضـــة المجتمع البورجوازى التاريخى ؛ ويرى هجل فى تكامل هذا المجتمع البوارجوازى التاريخى ضمن الدولة — التى يتصورها تجسيدا « لحقيقة الفكرة الأخلاقية » — الحل لجميع المشكلات . ولكنة فى الواقع لا ينجح حتى فى أن يكون منطقيا مع نفسة :فهو ينزل منزلة المثل الأعلى ويضع موضع السمو موقفا تاريخيا بعينه . « إن هجل لايفتأ يسقط من روحيته السياسية إلى أغلظ أشكال المادية » (ص ٢١٥) ، وفى ذلك ما يؤيد الملاحظة التى مؤداها أن «الروحية المجردة هى مادية مجردة ؛ والمادية المجردة هى الروحية المجردة المادة » (ص١٨٣) .

هذا إلى أن فلسفة هجل فى رأى ماركس لاتقف على قدميها ، وذلك لأن ثمة « عند هجل ثلاثة عناصر : الجوهر الاسبينوزى ، والشعور الفيختى ، والوحدة الهجلية منهما ، وهى وحدة بالضرورة متناقضة فى ذاتها : تلك هى الروح المطاقة » (ص ٧٠) . « فى رأى هجل أن أى شكل من

أشكال المسخ للكائن البشرى ليس أذن غير مجرد مسخ الشعور بالذات . أن هجل لا يعرف إلا « تجريد الإنسان » ، إنه لا يعرف « الإنسان الحقيق » (ص ٧٤ ، ٧٦ ، ٧٨) « الكائن الذى يحس ، الكائن الذى يتألم ، الكائن المشبوب » (ص ٧٨) « الكائن الاجتماعى ». إن هجل يلاشى الإنسان العيانى فى المعرفة الخاصة بالإنسان ، كما يلاشى « الدين الواقعى ، والدولة الواقعية ، والطبيعية الواقعية » فى موضوعات المعرفة (ص ٨٥) . ومن ثم فإن هجل « ينتهى إلى أكثر الفلسفات رجعية . فهذه الفلسفة تتوهم أنها انتصرت على العالم الموضوعى ، الواقعى ، المحسوس ، منذ أن حولته إلى مجرد كيان مثالى ... ، واضعة هنا المعرفة فى مكان الإنسان » (العائلة المقدسة مجلد ٣ ص ٩١) .

وأخير فبحسب رأى هجل « تبدو واقعية الفكرة الاخلاقية بمثابة دين الملكية الخاصة » (ص ٢١١) ، وذلك لأن الدولة ، بعدما يتكامل ضمنها المجتمع المدنى ، تختلط رسالتها عند هجل مع رسالة الدولة البورجوازية ، والتى تنحصر فى الحفاظ على المجتمع المدنى ، على نحو ما هو عليه فى حالته الذراتية . « وهذا التصور الذراتى يظهر عنده أيضا فى الدولة.

السياسية ، وذلك على وجه الدقة لأن هذه الدولة هى تجريد.. للمجتمع المدنى » (ص ١٦٥) . « وعليه فإن مايبق الذرات متجددة فى المجتمع البورجوازى ليس هو الدولة ، وإنما هو أن هذه الذرات ليست بذرات إلا فى تصورهم ، وفى سماء خيالهم ... إن الخرافة السياسية هى وحدها التى تجترىء فى أيامنا على أن تتصور أن الحياة البورجوازية تسندها الدولة ، بينما الواقع عكس ذلك ؛ فالحياة البورجوزاية هى التى تسند الدولة » (العائلة المقدسة جزء ١ مجلد ٢ ص ٢١٦) .

إنه بوساطة « التنظيم البيروقراطى لاتحـــادات المنتجين » إنما يتم الحفاظ على « دين الملكية الخاصة » والذرية الاجتماعية» . «إن اتحادات المنتجين Corporations هى التجسيد المادى للبيروقراطية ، والبيروقراطية هى التجريد الروحى لاتحادات المنتجين . إن اتحاد المنتجين هو بيروقراطية المجتمع المدنى ، والبيروقراطية هى التجسيد المادى — فى صورة اتحاد المنتجين — للدولة» (مرجع ١ مجلد ٤ ص٩٩)(١). إن الدولة المجردة والمثالية عند هجل تتكشف ها هنا ، ليس فحسب بجرد دولة بورجوازية ، بل دولة بروسية ملكية مستبدة . « ان الدولة فى وظائفها العليا تستحيل حيوانية . إن

---

(١) أنظر المراجع فى نهاية هذه الترجمة (المترجمان)

الطبيعة تنتقم من هجـــل من الاحتقار الذى ابداه نحوها ، (مرجع ١ ص ٢١٦). وهكذا فإن نظرية هجل فى الدولة هى فى نفس الوقت تأليهية للدولة وتأليهية للفرد étatiste et individualiste ، إذ تطابق ما بين المجتمع المدنى وحاصل جمع الإرادات الفردية ، وتلجأ إلى الدولة بجبروتها للحفاظ على المجتمع المـدنى بحالته (١) . إن موقف هجل لا يختلف عن المشرعين الرومانيين إلا فيما يلى : « كان الرومان من العقليين ، اما الألمان فمن المتصوفيين فيما يتعلق بسيادة الملكية

(١) هـذا الجمع ما بين تأليه الدولة وتأليه الفرد فى الفكر الاجتماعى عند هجل ، وخاصة فى نظرته إلى القانون والمجتمع المدنى ، هذا الجمع قد حظى حديثا بالدراسة من جانب ليون ديجى L. Duguit كما حظى بشىء من التطوير التفصيلى من جانبنا (جيرفيتش) وذلك فى « فكرة الحق الاجتماعى » (١٩٣٢) ، ص ٤٣٠-٤٤٠ Idée du Droit Social حيث أوضحت أن نظرة هجل تتميز بأنها « مسرفة الفردية درجية» Surindividualisme hiérarchique وذلك لأنها تظل ضمن التناوب الكلاسيكى السادة — الدولية Dominium - Imperium فى القانون الرومانى، هذا التناوب الذى تمثل صوفية الرومانتيكية فى إخراجه منه . ولم يخطر ببال ديجى او ببالنا قط أن ماركس كان قد كشف منذ قرن مضى انعدام كل اصالة عند هجل فى هذا المجال

الخاصة (مرجع ١ ص ٢٢١) . بل إن هجل لم ينتبه حتى إلى أن « تجريد الدولة من حيث هى كذلك أمر لا ينتمى إلا إلى العصر الحديث ، وذلك لأن تجريد الحياة الخاصة لا ينتمى إلا إلى العصر الحديث » (مرجع ١ ص ٧١) . هذا إلى أن هجل كان أقل تنبها إلى « أن المجتمع المدنى ليس غير مجتمع سياسى واقعى . ومن السخف فى هذه الحالة صياغة ادعاء ينبنى فحسب على تصور الدولة السياسية بحسبانها موجودة خارج المجتمع المدنى ، هذا التصور الذى يعد نتيجة مترتبة على النظرة اللاهوتية للدولة السياسية » (مرجع ١ ص ٢٤٣) .

وباختصار فإن هجل يريد أن يتجاهل « أن شئون الدولة ليست غير أساليب كيان وفاعلية الخصائص الاجتماعية للإنسان » (مرجع ١ ص ٥٠) . إن هجل يمضى فى تفكيره « وكأن الشعب ليس هو الدولة الواقعية . فالدولة عنده مجردة والشعب وحده هو العيانى » (مرجع ١ ص ٦٤) . « إن هجل ينطلق ابتداء من الدولة فيجعل من الإنسان الدولة الذاتية ؛ والديمقراطية تنطلق ابتداء من الإنسان وتجعل من الدولة الإنسان الموضوعى . وكما أن الدين لا يخلق الإنسان وإنما الإنسان هو الذى يخلق الدين ، فإن الدستور لا يخلق الشعب ، وإنما الشعب هو الذى يخلق الدستور » (ص ٦٧) . « فى

الديمقراطية تتوقف الدولة المجردة عن أن تكون العنصر المهيمن »(مرجع١١ ص ٦٩) . «فالإنسان الواقعى» ، الكائن العيانى ، ليس هو المواطن ، وإنما هو « عضو المجتمع » (مرجع ١ص ١٦٩ — ١٧٠) ، هو الإنسان من « زاويته الاجتماعية » (مرجع ١ ص ٤٩ — ٥٠) ، المسهم فى « الأنشطة الاجتماعية المحددة ، والمسهم فى العمل المشترك الذى لا يتوقف عن التغير » (مرجع ١ ص٢٤٣-٢٤٤) . وكما يقول ماركس فى مقال له فى Deuts-h-Französische Jahrbücher : « إن انعتاق الإنسان لايتحقق إلا إذا تحقق للانسان أن يتبين القوى الاجتماعية الخاصة به ويضطلع بتنظيمها ، ومن ثم لايعزل عن نفسه القوة الاجتماعية فى صورة القوة السياسية » (مجلد ١ ص ٢٠٢) .

وبعبارة أخرى فان ماركس الشاب يضع فى مواجهة تألية الدولة عند هجل تأليها صوفية وفرديا معا ، ليس فحسب نسبية اجتماعية relativisme sociologique وانما أيضا نزعة عدائية لتألية الدول anti étatisme تشاركيه إنسانية conmunautaire et humaniste . فماركس فى الحقيقة ينظر إلى تلاشى الدولة فى المستقبل على أنه مرحلة لابد منها

لخلاص الإنسان ، فما هو هنا المصدر الذى استلهمه ماركس؟ إنه يصرح به دون مواربة : « إن الفرنسيين المحدثين قد أوضحوا ذلك بقولهم إنه فى الديمقراطية الحقة تتلاشى الدولة السياسية » (مرجع ١ مجلد ٤ ص٦٩) . فمن هم هؤلاء الفرنسيون المحدثون ؟ أنه حتى لو لم يكن ماركس قد قدم عن هذا السؤال إجابة جدصريحة فى « الاقتصاد السياسى والفلسفة (١٨٤٤) وفى « العائلة المقدسة » (أو نقد النقد الحرج ١٨٤٥) ، وفى «الأيديولوجية الألمانية» (١٨٤٥ ، ١٨٤٦) ، فلم يعد هنالك من مجال للشك فى الأمر . هؤلاء « الفرنسيون المحدثون » هم سان سيمون والساسيمونيون ، وفورييه ، وبرودون ، وعلى الأخص سان سيمون وبرودون .

(ب) هل أخذ ماركس عن سان سيمون وبرودون ؟

يضطلع ماركس ، فى تقديمه لكتاب « العائلة المقدسة » ، وهو الكتاب الذى خصصه لنقد الهجلية اليسارية ، بتعريف وجهة نظره على أنها « إنسانية واقعية » . (مجلد ٢ ص ٩) . ويشتمل هذا الكتاب على ما يقرب من ستين صفحة خصصها ماركس للدفاع عن برودون ضد ما ينطوى عليه

موقف ادجار باور E. Bauer من عـدم فهم ونقد . « إن برودون يخضع أساس الاقتصاد القومى ، أى الملكية الخاصة ، لدراسة نقدية ، هى أول دراسة جادة ، علمية ومطلقة فى نفس الوقت . ذلك هو التقدم العلمى الكبير الذى حققه ، وهـو تقدم يقيم ثورة فى الاقتصـاد القومى ، ويرسى لأول مرة إمكانية قيـام علم حقيقى للاقتصاد القومى . إن كتـاب برودون ، المعنون « ما هى الملكية ؟ » ينعم بالنسبة إلى الاقتصادالقومى بنفس الأهمية التى ينعم بها كتاب سييس Sieyès « ما الدولة الثالثة ؟ » (١) بالنسبة إلى علم السياسة الحديث » (مجلد ٢ ص ٥٣) . « لقد نظر برودون نظرة جد إلى الوجه الإنسانى للعلاقات الاقتصادية ، وأظهر بصورة قاطعة التعارض ما بين هذا الوجه الإنسانى وبين ما تتسم به هذه العلاقات فى الواقع من اللا إنسانية » (مجلد ٢ ص ٥٥) . كما أنه ، فى معارضة النزعات الدرجية عند سان سيمون وفورييه ، أقام نزعـة المساواة الاقتصادية) égalitarisme économique » (مجلد ٢ ص ٨٧) .

---

(١) تشير الدولة الثالثة إلى هذا الجزء من الشعب الفرنسى الذى لم يكن ينتسب لا إلى النبلاء ولا إلى رجال الدين
(المترجمان)

لقد أثبت أن البرولتياريا « لا يمكن أن تتخلص من الظروف اللاإنسانية الخاصة بحياتها دون أن تمحو من المجتمع الحالى جميع الظروف اللاإنسانية للحياة ، تلك الظروف التى توجده فى حالة البرولتياريا » (مجلد ٢ ص ٦٢ — ٦٣) .

« وبرودون لايكتب فحسب لصالح البروليتاريا فهو نفسه بروليتارى ، عامل . فكتابه بيان علمى عن البرولتياريا الفرنسية ، ومن ثم فهو ينطوى على أهمية تاريخية ، تختلف تماما عن المجهدات الأدبية من قبيل « نقد النقد » » . (مجلد ٢ ص ٧١) .

لقد قرأ ماركس كتاب برودون « ما هى الملكية ؟ » وذلك قبل قدومه إلى فرنسا ، فى نوفمبر ١٨٤٣ ، بفترة طويلة . ومنذ ١٦ أكتوبر ١٨٤٢ كان ماركس يتحدث فى Rheiuische Zeitung عن « آراء برودون جد الثاقبة » ؛ وفى خطاب كتبه فى نفس هذه الفترة أشار إلى « برودون على أنه أصلب مفكرى الاشتراكية الفرنسية » . وفى مؤلفه غير المنشور « الاقتصادالسياسى والفلسفة » (١٨٤٣-١٨٤٤) يكثر ورود اسم برودون (مجلد ٦ انظر مثلا ص ١٩ ، ٦٣ ، ٦٨ ، ٩٦) . والاتصالات الشخصية والرسائل المتبادلة مابين ماركس وبرودون (فى مايو ١٨٤٦) ، وذلك قبل أن تنقطع

بينهما الوشائج بمناسبة كتاب « شقاء الفلسفة » (١٨٤٧) ، هى جد معروفة (١) .

وعليه فإن الفرنسى الذى يقصده ماركس من بين «الفرنسيين المحدثين»، والذى أكد «أنه فى الديمقراطية الحقه تختفى الدولة السياسية » ، ذلك الفرنسى إنما هو برودون . ألم يكتب برودون قبل ذلك فى مذكراته الأولى « إن المجتمع يبحث عن نظام داخل الفوضى » (برودون ، المؤلفات ، مجلد ١ ص٢١٢)، وأنه « تجنبا لأن يكون الشعب مجرد قرد للملوك (مؤلفات برودون مجلد ١ ص٣١) ، فإن إنكار سيادة الدولة، بمعنى سيادة إرادة الحكومة ، كان أمراً لابد منه فى الأنظمة الديمقراطية الفعلية . أن الدولة ، شأنها شأن الملكية ، إنما هى بسبيلها إلى الانحطام منذ بدايه العالم (مؤلفات برودون مجلد ١ ص ٢١) بمعنى أنها فى تغير متصل ، وأنها سوف تخضع بصورة نهائية للمجتمع ، هذا الذى سوف يفرض قانونه التلقائى عليها ، منذ أن تصبح الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج (بالقضاء على مظاهر استغلالها — ص ٢٢٢ —)

---

(١) ارجع إلى أحدث تحليل حى ومفصل قام به بييرهوبتمان P. Haubtaman : « ماركس وبرودون » ، باريس ١٩٤٧

ملكية للجميع . ونحن نعرف مراحل التطور اللاحق للفكر البرودونى فيما يتصل بالعلاقة ما بين « الدولة » و «المجتمع »: فنى النظام الاشتراكى تتم إعادة تنظيم الدولة بصورة شاملة ، بحيث « تتحول من أداة تسلط على المجتمع إلى أداة نافعة طيعة » للمجتمع (١٨٤٣ — ١٨٤٨) ؛ تلاشى الدولة تماما فى المجتمع، نظراً «لأن الدولة تستحيل بطبيعتها على الإصلاح» (١٨٤٨ — ١٨٥٣) ؛ البحث عن صورة للتوازن ما بين الدولة والمجتمع المنظم ، توازن يتجسد فى صورة تقييدات متبادلة ما بين التكوين البنيوى السياسى والتكوين البنيوى الاجتماعى ، ما بين الديمقراطيه الصناعية والديمقراطية السياسية (١٨٥٣ — ١٨٦٥)(١) . ليس ثمة مجال للشك ؛ فعلى الرغم من كل الخصومات والمنازعات التى وضعت ماركس فى معارضة برودون بعد عام ١٨٤٦ ، فقد ظلا متفقين دوما على الثورة ضد « تصور الدولة خارج المجتمع » بحسبانه صورة من صور المسخ الأساسية للإنسان ، ذلك التصور الذى.

---

(١) راجع فى تحليل هذه المراحل المختلفة من فكر برودون كتاب جيرفيتش «فكرة الحق الاجتماعى» Idée du Droit Social ص ٣٥٩ وما يليها .

يتدعم بالنظام البورجوازى ؛ فمن وجهة النظر هذه يعد ماركس فى مؤلفات شبابه أمعن برودونية من برودون نفسه . . .

وبديهى أن برودون لم يكن أول من تنبأ بتلاشى الدولة السياسية . فقد سبقه إلى ذلك فى فرنسا سان سيمون (ونحن نعلم مجازه الشهير) ، سان سيمون الذى يعـــد من نواح مختلفة المعلم المشترك لبرودون وماركس . إن بعض العناصر الملهمة فى فكر ماركس الشاب ، بل فى فكر ماركس بصورة عامة تربطه بفكر سان سيمون والسانسيمونيين بأكثر مما تربطه ببرودون أو هجل .

وكيما نقتنع بالدليل المادى أن ماركس الشاب كان على معرفة جد مستفيضة بكتابات سان سيمون والسانسيمونيين ، فإنه يكفى أن ننظر فى الفصل غير المنشور الذى كتبه ماركس تعليقا على كتاب ك . جرون K.Grün : « الحركة الاجتماعية فى فرنسا وبلجيكا» Le Mouvement Social en France et en Belgique ، دار مشتاد ١٨٤٥ ، والذى ظهر كملحق للترجمة الفرنسية لكتاب « الإيديولوجية الألمانية » (جزء ٤ مجلد ٩ ص ٧٧ — ٢٥٥ ، وخاصة ١٨٩ - ٢١٨) . وهذه

الدراسة ترجع فيما يبدو إلى عام ١٨٤٥ أو إلى أوائل عام ١٨٤٦ ، وذلك لأنها تشتمل على عبارات تمجيدية لبرودون مما يدل على أنها كتبت قبل « شقاء الفلسفة » (١٨٤٧) .

يكتب ماركس : « من بين المؤلفات السانسيمونية كلها ، لم يكن بين يدى جرون مؤلف واحـــد . فمصادره الأساسية تنحصر فى شتاين Stein .. ، والمصدر الأساسى لشتاين هو ريبو L. Reybaud » (ص ١٨٩) . وماركس إذ يشير إلى « رسائل مقيم بجنيف » (١٨٠٣)Lettres d'un habitant de Genève وإلى «الأوليات العقائدية لرجال الصناعة» (١٨٢٤) Catéchisme des idustriels يثبت أن التناقضات التى يتوهم جرون وجودها إنما ترجع إلى أخطاء فى العرض عند كل من شتاين وريبو (١٩٩-٢٠١) . « ونظرا لأن جرون قد قرأ كتابات السانسيمونيين بقدر ما قرأ سان سيمون نفسه ، بمعنى أنه لم يقرأ على الإطلاق » فانه لا يستطيع التمييز بين ما قاله سان سيمون فى كتاب «المسيحية الجديدة» وبين ما قاله بازار Bazard (٢٠٧ - ٢٠٨) . « ولو أنه قرأ فقط « عرض مذهب سان سيمون» (١٨٢٨-١٨٢٩) لاستطاع أن يتفادى كثيراً من الخلط المفضوح » (ص ٢١١) . وينبه ماركس إلى أن

جرون إنما يذكر بالكاد كتاب سان سيمون « المنظم » l'Organisateur (مجلد ١ و٢ ، ١٨١٩ - ١٨٢٠) ، وهو الكتاب الذى تتحتم الإحاطة به (ففيه فى الواقع المجاز الشهير المتعلق باختفاء الدولة فى المجتمع) (ص ٢١١) ، كما أنه يأخذ على نفس الكاتب أنه لم يتصفح قط مجلة « المنتج » Producteur ومجلة « الكرة الأرضية » Globe ، وهما المجلتان السانسيمونيتان ، « اللتان تشتملان على أكثر الانتقادات تفصيلا وأهمية للأوضاع القائمة ، وعلى الأخص الظروف الاقتصادية » (ص ٢١٢ - ٢١٥) .

ترى هل درس ماركس سان سيمون والسانسيمونيين فقط بعد مجيئه إلى فرنسا فى نهاية ١٨٤٣ ، وعندما كانت آراؤه الخاصة قد أخذت بالفعل فى التبلور ، أم أنه قد قام بهذه الدراسة عن كثب منذ بداية دراساته ؟ أننا نعتقد أن لدينا من المعطيات مايسمح لنا بأن نقدم دون تردد جوابا على هذا السؤال . هذه المعطيات من نوعين : (ا) معلومات تاريخية تسمح بإقامة الجو الفكرى الذى قام فيه ماركس الشاب بدراساته . (ب) تحليل لأوجه الشبه المذهلة ما بين بعض

التصورات السانسيمونية وأول صورة للفكر الاجتماعى عند ماركس .

فعندما فرغ ماركس من دراساته فى الليسيه بمدينة تريف Trèves كانت الأحاديث تدور بكثرة بمسقط رأسه عن سان سيمون والسانسيمونية . والحق هو أنه داعية ألمانيا للسانسيمونية ، هو لودفيج جال L.Gall ، والمقيم بالمدينة ، قد نشر هنالك كتيبا عن «الطبقات الممتازة والطبقات الكادحة» (١٨٣٥) ، وهى المعزولة عن بعضها بمصالح متعارضة تمام التعارض . و « رابطة الكازينو » Société de Casino التى كان ينتمى إليها هنرى ماركس — والد كارل ماركس — وكان ينتمى إليها مدير الليسيه — وتنباخ Wittenbach — التى كان يتردد عليها ماركس ، هذه الرابطة قد اتهمت بمشايعتها لجال Gall وبذل المعونة له فى دعايته السانسيمونية ، مما أدى بالبوليس إلى حلها(١) . وليس من شك فى أن ماركس ، الذى كان عمره وقتئذ ستة عشر عاما ونصف ، قد قرأ جال

---

(١) راجع :

Mikolaevski et Maenchen — Halfen, Karl Marx Paris, 1937, P. 17.

وأسهم إسهاما إيجابيا فى المجادلات التى أثارتها هـــذه الأحداث .

هذا إلى أنه بعد ثورة ١٨٣٠ شاع الاهتمام بسان سيمون والسانسيمونيين فى الأوساط اليسارية فى ألمانيا . وكما أشرنا إلى ذلك فى كتابنا « فكرة الحق الاجتماعى » (ص ٣٤٣و٣٤٨ ومايليها ، وانظر ص ٣٣٦ — ٣٣٨) ، فان كارل كريستيان كراوسه K. C. Krause زعيم الفختيين اليساريين وأول ممثل لمذهب التكثر الاجتماعى pluralisme social إنما يتحدث بكثير من التعاطف عن سان سيمون والسانسيمونيين ؛ كما أن تلميذه أهرنز Ahrens، اللاجىء السياسى فى فرنسا بعد ١٨٣٠، يتحدث فى خطاباته إلى كراوسه عن مقابلاته مع بازار Bazard وانفانتان Infantin(١) .

---

(١) راجع كراوسه :

Krause, Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft, 1829. édition 1911, p 617. note.

ففى هذ الهامش يعبر كراوسة عن موافقته على رأى سان سيمون القائل « كل إنسان ينبغى أن يعمل » . وهوفى «الأمثال» =

وعليه فليس هنا لك ما يثير دهشتنا حين نعلم أن إدوار جانز E. Gans الأستاذ بجامعة براين ، والذى كان لمحاضراته الفضل فى تعريف ماركس بالفلسفة الهجلية (١٨٣٨)، إنما كان من المهتمين بآراء سان سيمون والسانسيمونيين ، حتى لقد جاهد لمصالحتها مع آراء هجل . والحق هو أن جانز (فى كتابه Rückblicke auf Personen und Zustände ١٨٣٦) فى حديثه عن إقامته بباريس قبل ثورة ١٨٣٠ وأثناءها وبعدها ، يشير إلى مقابلاته مع السانسيمونيين ، ولا يكتم إعجابه بهم . فهل هنالك غرابة فى أن يقوم هذا الهجلى المتحرر ، فى صراعه المشبوب ضد كارل فون سافني K. von Savigny ، زعيم « المدرسة التاريخية فى القانون » (وهو أيضاً أستاذ ماركس) ، وضد الهجليين اليمينيين ،

(Nachlass 1845,Vol I,p555) فى فقرة ترجع إلى عام ١٨٣٢ : يعارض « ما يقول به ا نفاتتان من تسلسل درجى » hiérarchie وهو فى نص آخر Lebenslehre und Philosophie der Geschichte ibid .p361,note يتحدث عن « الديانة السانسيمونية » بوصفها ظاهرة هامة . وترجع خطابات اهرنز Ahrens عن علاقاته مع بازار وموت هذا الأخير الى عام ١٨٣٢ .
(Krauses Briefwechsel, 1907, Vol,II P 626—628)

بالبحث عن سند بين الأفكار الجديدة الآتية من فرنسا ، وفي مقدمتها الأفكار السانسيمونية ؟ وعليه فلم يعد ثمة شك في أن الجو الذى كان يحيط بجانز فى جامعة برلين كان مشبعا بالاهتمام بمذهب سان سيمون ، وهو مـــذهب يحتمل أنه لم يكن ليثير غرابة عند أصحاب العقلية الهجلية اليسارية (برونو باور B. Bauer ، وروجه Ruge ، وموزس هيس M. Hess الخ) ، بل هو مذهب يحتمل أن يكون قد أثر بعض التأثير على كتاب لودفيج فويرباخ الشهير « ماهية المسيحية » (١٨٤١.) L' Essen cedu Christianisme (وبعض أوجه الشبه ما بين هذا الكتاب وكتاب « المسيحية الجديدة » لسان سيمون — من قبيل فكرة « الحلولية الإنسانية » pathéisme humaniste - لم يتنبه إليها أحد حتى الآن) . وعلى أية حال فإننا نعتقد أنه منذ ذلك الوقت قد بدأت معرفة ماركس العميقة بكتابات سان سيمون والسانسيمونيين .

أما عن أوجه الشبه القائمة ما بين بعض التصورات السانسيمونية والتصورات التى يقوم عليها علم الاجتماع عند ماركس الشاب ، فإنها لا ترجع فحسب إلى مجرد الشبه المنهجى.

عند معالجتهما للعلاقة ما بين « الدولة » و « المجتمع » وإنما أيضا إلى أن كل واحد منهما ينظر إلى الحقيقة الاجتماعية على أنها نتاج جمعى « مادى وروحى معا » ، وإلى أن كلا منهما ينظر إلى علم الاجتماع على أنه «علم الإنسان فى حركته» Sciene de L'homme en action أو«فسيولوجيا اجتماعية » (والتعبيران هما من وضع سان سيمون . أنظر كتيبه : «فى علم الإنسان» ١٨١٣ Mémoire sur la science de l'homme المؤلفات ، مجلد ١٠) .

أما عن النقطة الأولى ، فيكفينا أن نذكر أن « روح التسلط » التى تميز الدولة الحالية هى ، فى رأى سان سيمون، من ميراث « الأنظمة العسكرية والدينية » ، وهى الأنظمة التى سبقت « النظام الصناعى » فى سير التطور . فى النظام الصناعى « تصبح عملية الحكم منعدمة أو شبه منعدمة من حيث أنها تعنى عملية رئاسة وتسلط » . « إنه ليلزم جهاز حكومى ضخم جدا للمحافظة على النظام عندما لا يأخذ الجهاز السياسى — بصورة واضحة — بمبدأ الملكية

الجميعية(١) sociale ، وذلك لأنه فى هذه الحالة يتحتم النظر إلى الجماهير على أنها عدوة للرجيم القائم . ولكن فى النظام الصناعى حيث يتعاون الجميع بالعمل فإن جماهير الشعب تضطلع بتأثير سلبي يكاد يكفى وحده لاخماد أقلية معادية للمجتمع » (L'Organisateur VolIV p198.201-202) . ففى أثناء الثورة الفرنسية « قبض المشرعون والميتافيزيقيون (أو بتعبير ماركس « صناع الإيديولوجيات ») على السلطة ، مبعدين المنتجين ؛ وما ظل الوضع على هذا الحال فلن تبلغ الثورة غايتها . . ولن يتم انتظام الرجيم الصناعى ؛ ومن هنا كان الرجيم الخليط القائم اليوم Système Indust·ielv, Industrie III, p 131 , 162 — 165 . « إنه فحسب عندما يبلغ الناس إلى النظر إلى الحكومة لا على أنها حاكمة ، وإنما

---

(١) تختلف الملكية الجميعية عن الملكية الجماعية commune, collective فالملكية الجماعية يمكن أن توجد بغير اشتراكية : فشرط الاشتراكية أن تكون الملكية لجميع الأفراد وفى خدمتهم . ففى الاتحاد السوفيتى توجد الملكية « الجماعية » ولكنها لا تعمل لخدمة الجميع ، بل لتحقيق القوة القومية ، بمعنى قوة روسيا كدولة بين الدول ، أنظر كتاب الاشتراكية لبورجان ورامبير (المترجمان) Socialisme, Bourgin et Rambert. P. U. F., 1962, P13.

كوسيط مكلف بالأعمال من قبل المجتمع ، وعندما يستقر فى الأذهان أن على القائمين بالحكم أن يضطلعوا بحماية العاملين من التأثيرات الجدية للكسالى غير العاملين ، عندها يخلى النظام الانتقالى الحالى مكانه « للنظام الصناعى » Industrie Vol III, P35-36.

هذا إلى أن شكل الحكومة ليس غير شكل ، أما الصميم فهو الوضع الذى تكون عليه الملكية ، وعليه فإن هـــذا الوضع يضطلع حقا بدور الأساس للبناء الاجتماعى » Industrie p83. «من الواضح أن القانون الرئيسى الذى يقرر وضع الملكية » إنما هو أساس السلطة السياسية وأساس الشكل الذى تتخذه الدولة (المرجع السابق p 89) . وكيما نحقق التناظر ما بين انتظام السلطة وبين الإنتاج ذى الطابع الصناعى ، لا الإنتاج الاسترقاقى أو العسكرى ، فلا بد من حل الدولة ؛ من حيث هى جهاز حكومى للتسلط فى المجتمع الاقتصادى . تلك هى الإجابة التى يقدمها سان سيمون على السؤال الذى يصوغه كما يلى : « ما الذى يتحتم عمله كيما تنتقل السلطة إلى أيدى الطبقة الاقتصادية الأقوى والأقدر ، التى هى اليوم طبقة المنتجين ؟ » Industrie vol VII P39 .

أترانا هنا فى حاجة ، إلى أن ننبه إلى أن عدم تحدد المفاهيم ،

من قبيل مفاهيم « الصناعى » و « المنتج (اللذين يدلان عند سان سيمون على طبقتين اجتماعيتين مختلفتين ومتعاديتين) هو وحده الذى يميز فكر سان سيمون عن الفكر الماركسى ؟

أما فيما يتصل بالنقطة الثانية ، وهى النظرة إلى الحقيقة الاجتماعية ، فإن التشابه ما بين سان سيمون وماركس ، وخاصة ماركس الشاب ، هو أشد استلفاتا للانتباه . « إن المجتمع فى ذاته ليس غير اتحاد أفراد عاكفين على جهود مشتركة . Industrie vol II, p 128. « كل فرد ينبغى أن ينظر إلى نفسه ضمن علاقاته الاجتماعية فحسب ، بأعتياره منخرطا فى رابطة من العاملين » (p 183) . إن المجتمع هو نشاط جمعى ، هو إبداع مشترك ، هو إنتاج لا يتوقف ، هو جهد متصل ، يتمخرج فى العمل . إنه « ورشة هائلة » (Vol. Ip. 55, Vol IV. p 151) ، إنه « مصنع ضخم » (Vol VIII P91) . إن النظام ينبثق فى المجتمع بالجهد والعمل ؛ أما الفوضى فتأتى من الكسالى الذين يسعون إلى التسلط على المجتمع » Vol,IV P 152 . « إن المجتمع رسالته، لاأن يتسلط على الأفراد، وإنما على الطبيعة» Vol I P128.

وإذا كان رجال الدين والعسكريون والمشرعون والكسالى قد ظلوا وقتا طويلا يحكمون المجتمع ، وما يزالوا يخدعون المنتجين ، عن طريق وسيط ولى زمانه هو الدولة ، فليس ذلك غير نتيجة لاسترقاق النشاط الجمعى التلقائى ، بإخضاعه لأساليب من تنظيم الإنتاج والعمل (عن طريق الغزو أو السرقة أو الاسترقاق أو الاستعباد) غير متلائمة مع جهد حقيقى مشترك . وأنه فحسب عندما يتخذ الإنتاج ، وقد أصبح سلبى الطابع تماما ، صورة الإنتاج الصناعى ، إنما يستعيد المجتمع والفرد الاجتماعى امتلاك مالهم من قوى تلقائية : هى بحسب تعبير ماركس « قوى الإنتاج » ، وبحسب تعبير برودون « القوى الجمعية » . فماركس وبرودون يعدانا مع سانسيمون بأن جميع هذه القوى سوف تكون فى النهاية تحريرية ، وإنها سوف تقضى على أشكال الاستعباد والمسخ.

هذا النشاط الجمعى ، هذا الإنتاج المشترك هو — كما ينبه سانسيمون إلى ذلك دون كال — مادى وروحى معا . « إن قدرة النفس البشرية فى الروحية مساوية لقدرتها فى المادية ؛ فهناك كشوف متكافئة الأهمية تنتظر دورها فى التحقيق فى هذين المجالين على السواء ؛ وإن تطوير هاتين القدرتين إنما يسهم بنفس الأهمية فى تقدم الحضارة » Catéchisme

vol X P 44 ; IX P. 18 . وعلى وجه الخصوص
فإن النشاط الجمعى أو إنتاج المجتمع إنما يشتمل ، بالإضافة إلى وجهه الاقتصادى ، على وجه معنوى. «إن الأخلاق هى الرباط الضرورى للمجتمع . فليس يمكن أن يقوم مجتمع بدون أفكار اخلاقية مشتركة . ولكن نشأة الأخلاق تختلط بالضرورة بنشأة المجتمع. ومن هنا فنحن لا نعرف عن الواحدة أكثر مما نعرف عن الأخرى» Industie vol III P 33 .
فى جميع الأزمان وعند جميع الشعوب نجد تناظراً ثابتاً ما بين الأنظمة الاجتماعية الراسخة institutions وبين الأفكار الأخلاقية» (P30) . ثمة موازاة ما بين الأنظمة الاقتصادية والأجهزة الاخلاقية : « إن العمل اليوم هو مصدر جميع الفضائل » ؛ بينما كان العمل وكذلك « الطبقة الأكثر عدداً والأشد فقراً » موضع الاحتقار فى أطر أخرى .

Nouveau Christianisme vol VIII P.43 ; vol VII P. 113 ,115-117,118,149,132,154,176-17.

وعلى أية حال ، فإن الجهد الجمعى ، الذى يكون الحقيقة الاجتماعية ، إنما هو فعل كلى يشتمل على جميع عناصر النشاط البشرى متداخلة فيما بينها ، وهى عناصر تتطور وتتوكد معا.

إن « علم الإنسان » بقدر ما يدرس هذا الجهد الجمعى ، أى بقدر ما يكون « علم اجتماع » ، إنما يسميه سان سيمون « فسيولوجيا اجتماعية » ، وهى دراسة المجتمع فى حركته société en acte : ولفظ « فسيولوجيا » مأخوذ هاهنا بالمعنى الذى حدده بيشا Bichat وكابانى Cabanis ومن بعدهما دستوت دى تراسى D. de Tracy : فاللفظ يعنى جملة الأنشطة والجهود والوظائف ، من حيث هى وحدة كلية لا تتضمن بالضرورة المفهوم العضوى organicisme أو المفهوم الطبيعى naturalisme . إنه لم يكن عبثا أن ينعت سان سيمون العلم الجديد بأنه « علم الحرية » ، حرية الفعل وحرية الإنتاج ، حرية جمعية وفردية فى نفس الوقت ، حرية تنبغى دراستها على السواء من حيث الدرجات المختلفة التى تتحقق عليها ، ومن حيث « الشروط المختلفة التى تتوكد فيها » Industrie II, P189,212,213 . إن « الفسيولوجيا الاجتماعية » عند سان سيمون تتعارض تماما مع «الفيزياء الاجتماعية» الميكانيكية النزعة عند هوبز ، كما أن هذه الفسيولوجيا الاجتماعية ستظل أبداً مختلفة تماما عن « الفيزياء الاجتماعية » عند كونت ، هذه التى تتصور المجتمع خارج النشاط الإنسانى الخلاق . أما دوركايم فإنه يستعير مصطلح « الفسيولوجيا الاجتماعية»

من سان سيمون ؛ ولكنه لا يكتفى بأن يستخدمه فى معارضة « المورفولوجيا الاجتماعية » . وإنما يضيق من مفهومه فيقصره على علم اجتماع القانون والأخلاق والدين والمعرفة ، مسبغا تفضيله على ما هو متبلور متجمد فى أنظمة اجتماعية راسخة ، على ما هو جاهز « tout fait » ؛ وهو موقف استند فى تبريره إلى نظريته فى الشعور الجمعى المتعالى. إن ماركس من ناحية ، وبرودون من ناحية أخرى ، انما هما اللذان يتكشفان ها هنا المتابعين الحقيقيين لعلم الاجتماع السانسيمونى . فلقد درسا « المجتمع فى حركته » ، من حيث هو نشاط جمعى حى أبداً ؛ ومن ثم يكون المجتمع كلا محايثا وليسْ متعاليا بالنسبة إلى المسهمين فيه[١] .

وفى عرضنا لعلم الاجتماع عند ماركس الشاب سرف نرى كل ما أنتهلة من علم الاجتماع السانسيمونى ؛ ذلك أن سان سيمون ، وهذا أمر يعلو على الشك ، انما كان أولا وقبل كل شيء عالم اجتماع . وكما أوضح دوركايم بحق : « إنما

---

(١) « إذا أردنا أن نكون أحرارا فلنخنق حريتنا بأنفسنا ، فلا نقعد فى انتظارها أبدا » (سان سيمون) .
(ibid P. 212).

إلى سان سيمون ينبغى فى عدالة أن ننسب الشرف الذى ينسب فى العادة إلى كونت : شرف إقامة علم جديد : علم الاجتماع E.Durkheim Le Socialisme P.148—149 .

وحتى لو كان ماركس الشاب هجليا فى مجال الفلسفة ، فإنه فى مجال علم الاجتماع سانسيمونى قبل كل شىء . والحق هو أن نزعة هجل ، الصوفية التأملية mystico—speculative ، إلى تأليه كل موقف اجتماعى ، بالتسامى به إلى « فكرة » أو « مصير » ، هذه النزعة إنما هى الطرف النقيض لكل وجهة سوسيولوجية بمعنى الكلمة . إن ماركس الشاب ، منذ بداية دراساته ببرلين ، قد جاهد للوصول إلى اتجاه يصالح ما بين النزعة السانسيمونية (التى أوحت إليه بلب فكرة وصميمه) وبين النزعة الهجلية (١) (التى استعار منها الشكل : المصطلحات وطريقة العرض) . وهذه المصالحة قد وجدت فى فويرباخ وبرودون ما يسر أمرها . ومن ثم يمكننا أن

---

(١) أنظر كتابنا «فى الاشتراكية العربية» ملحق الجدلية ، وفيه التصورات الأساسية للمنطق الجدلى عند هجل (المترجمان)

نخلص إلى أن المصادر الفرنسية والمصادر الألمانية ــ هذه وتلك ــ لها أهمية متكافئة فى الفكر الماركسى[1] .

(١) يشير ماركس نفسه ، فى كتابه « الاقتصاد السياسى والفلسفة » ١٨٤٢ ــ ١٨٤٣ (ص ١٠) ، وهو يذكر فويرباخ و « فينومينولوجيا » هجل ، إلى أنه قد استعان على وجه التفصيل بمؤلفات الاشتراكيين الفرنسيين والإنجليز .

٣

الحقيقة الاجتماعية عند ماركس الشاب

(أ) تفسير الحقيقة الاجتماعية فى كتاب « الاقتصاد السياسى والفلسفة » (١٨٤٣ — ١٨٤٤)

فى هذا المؤلف الصغير الحجم (١٢٧ صفحة)، والذى يندرج تحت عنوانه هذا العنوان الفرعى : « علاقة الاقتصاد السياسى بالدولة وبالأخلاق والحياة البورجوازية »، يضطلع ماركس لأول مرة بتحديد جملة موقفه الاجتماعى والفلسفى.

« إن الكائن الإنسانى » هو « الإنسان الاجتماعى » (مجلد ٤ ص ٢٣). « إن الإنسان ينتج الإنسان، ينتج نفسه وينتج الآخر » (ص ٢٥). « إن الإنتاج ينتج الإنسان » (ص ١١٦). وكما أن الشىء، من حيث أنه تعبير مباشر عن فردية الشخص، إنما هو فى نفس الوقت الوجود الخاص لهذا الشخص فى نظر الإنسان الآخر، فإن وجود هذا الإنسان الآخر إنما هو وجوده كشىء » (ص ٢٥). « إن كل ما يسمى تاريخ العالم ليس غير صيرورة الطبيعة le devenir de la nature بالنسبة إلى الإنسان ». وعليه

فالإنسان يملك الدليل الواضح ، الذى لا يدحض، على ميلاده وصدوره عن نفسه ، على أصله » (ص ٤٠) .

ولكن هذا الإنتاج ، وهـــذا النشاط الجمعى ، اللذين يتمخرجان فى العمل ، أتراهما محض ماديين ، وتكنيكيين ، واقتصاديين؟ كلا. هكذا يجيب ماركس الشاب مع سان سيمون؛ إنهما كليان ، شاملان .

إن الدين ، والأسرة ، والدولة ، والقانون ،والأخلاق، والعلم ، والروح إلخ ، ليست كلها غير أساليب خاصة من أساليب الإنتاج ، وتخضع للقوانين العامة ، للإنتاج(ص٢٤). « وكما هو الحال بالنسبة إلى مضمونهما ، فإن النشاط والروح هما ، فى أسلوب وجودهما ذاته ، ينتميان إلى «الاجتماعية» ، ينتميان إلى النشاط الاجتماعى وإلى الروح الاجتماعية » (ص ٢٦) . ففيما يتعلق بالحقيقة الاجتماعية ، ينحصر الأمر إذن فى « إنسانية hnmanisme تصدر عن نفسها ، إنسانية إيجابية » (ص ٨٦) . فى هذا المجال « الفكر والوجود هما إذن فى نفس الآن واحد ومختلفان » (ص٢٨) . إن المجتمع هو « الحقيقة الإنسانية ، التى تتكثر مظاهرها بقدرما تتكثر

المحددات والأنشطة الإنسانية ، أى بقدر ما يتكثر النشاط الإنسانى والمعاناة الإنسانية » (ص ٢٩) . « أن التعارض العتيق ما بين النزعة الروحية والنزعة المادية قد طرح جانبا فى كل مكان » (العائلة المقدسة مجلد ٢ ص ١٦٧) :« إن المادية إذ تلتقى بالإنسانية (المرجع نفسه ص ٢٤٤) إنما تمثل وجهة النظر إلى « المجتمع الإنسانى أو الإنسانية الاجتماعية » (آراء عن فويرباخ مجلد ٦ ص ١٤٤) . « وكما يتضح لنا ، فإنه فى الحالة الاجتماعية ليس غير ، إنما ينمحى التعارض ما بين الذاتية والموضوعية ، ما بين الروحية والمادية ، ما بين الإيجابية والسلبية ، فينمحى بالتالى وجودهما » (نفس المرجع مجلد ٦ ص ٣٣ — ٣٤) . وكأننا نقرأ هاهنا سان سيمون ، لا ماركس ، أو بالأخرى نقرأ سان سيمون فى صورة أكثر تحديداً ، وأكثر عمقاً بفضل ما يسندها من فكر أكثر دقة ومنهجية ، فكر ماركس .

ويزداد هذا الانطباع رسوخا عندما ننتقل إلى ما اضطلع به ماركس من مناقشة للعلاقة ما بين المجتمع والطبيعة : إننا نجد أن « علم الانسان » (سان سيمون !) ، الذى تعد من موضوعات دراسته « الصناعة » (سان سيمون !) من حيث

هى مظهر من مظاهر « قوى الكائن الإنسانى » ، هذا العلم يمكن أن نصفه بأنه « فسيولوجيا إنسانية » (سان سيمون: فسيولوجيا إجتماعية !) . (ص ٣٤ وما يليها) .

يقرر ماركس « إن الكائن الإنسانى الطبيعى ليس له من وجود إلا فى الإنسان الاجتماعى ؛ فنى هذه الحالة فقط — حالة الإنسان الاجتماعى — إنما توجد الطبيعة بالنسبة إليه بوصفها رابطة مع الإنسان ، من حيث هى وجوده بالنسبة للآخرين . ومن حيث هى وجود الآخرين بالنسبة إليه ؛ وفى هذه الحالة فقط توجد الطبيعة بوصفها دعامة لوجوده الإنسانى » (ص ٢٦) . « وعليه فالمجتمع هو الوحدة الجوهرية المتحققة consubstiantialité achevée للإنسان مع الطبيعة ، هو الطبيعة وقد بعثت بعثا حقاً ، هو تحقق الطبيعية naturalisme للإنسان ، والإنسانية humanisme للطبيعة » (ص ٢٣) . وفى الوقت نفسه « دخلت علوم الطبيعة — عن طريق الصناعة — فى الحياة الإنسانية فبدلتها ؛ إن علوم الطبيعة قد هيأت انعتاق الإنسانية، مرغمة مع ذلك على أن تكمل مسخ الإنسان بالنسبة إلى نفسه» (ص ٣٥) . « إن الصناعة هى العلاقة التاريخية الحقيقية مع

الطبيعة ، ومن ثم فهى العلاقة ما بين العلوم الطبيعية والإنسان» (نفس الموضع) . « إن العلوم الطبيعية سوف تفقد.. نزعتها المادية المجردة ، أو بالحرى نزعتها المثالية فتصبح دعامة علم الانسان » . « ومن بعد ذلك سوف تحتضن العلوم الطبيعية علم الإنسان ، تماما كما سوف يحتضن علم الانسان العلوم الطبيعية : فلن يكون هنالك غير علم واحد » (ص ٣٦) . « فالحقيقة الاجتماعية للطبيعة والعلم الإنسانى للطبيعة أو العلم الطبيعى للإنسان ، إنما هى تعبيرات مترادفة » (ص ٣٧) . وكل هـذا يعنى ، فى رأى ماركس — وهو المتابع فى ذلك لسان سيمون وفويرباخ، والمرهص بالذرائعية — ، أن تخطى ثنائية علوم الطبيعة وعلم الإنسان لا ينبغى أن ننشده فى تلاشى علوم الإنسان ضمن علوم الطبيعة ، وإنما فى تبيننا أن كل علم إنما هو « نشاط اجتماعى عملى » ، ومن ثم يشتمل على معامل إنسانى. (آراء عن فويرباخ مجلد ٦ ص ١٤١ — ١٤٤) . إن على علم الاجتماع فى رأى ماركس أن يضطلع برسالة قوامها إثبات الطابع الإنسانى والاجتماعى لعلوم الطبيعة ، وفى نفس الوقت إثبات الطابع الطبيعى لعلوم الإنسان . فعلم الاجتماع هو حلقة الوصل ما بين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان من حيث أنه يثبت — بوجـــوده ذاته — الطابع المصطنع للفصل بينهما .

ومما يزيد على ذلك فى أهميته عند ماركس الشاب هو التخلص من التعارض الزائف ما بين الفرد والمجتمع . « فبنفس الطريقة التى بها ينتج المجتمع الفرد من حيث هو فرد ، فإن المجتمع نفسه ينتجه الفرد » (ص ٢٦ — ٢٧) . « أن الفرد هو الكائن الاجتماعى . ومن ثم فإن مظاهر حياته انما هى تعبير عن الحياة الاجتماعية وتوكيد لها . إن الحياة الفردية والحياة الجماعية للإنسان ليسا بشيئين مختلفين » (ص ٢٧) . فالأمر لايزيد عن أن يكون مسألة منظور ، مسألة إلحاح بالأهمية ، مسألة درجة ، مسألة اهتمامات متميزة. « إن النشاط الإجتماعى والروح الاجتماعية لايوجدان فقط على هيئة نشاط مشترك أو روح مشتركة بصورة مباشرة ، وإن كان النشاط الاجتماعى والروح الاجتماعية يتبديان ويتوكدان بصورة مباشرة فى الاجتماع الواقعى مع الآخرين، وإنما هما يوجدان أيضاً فى جميع الحالات التى يكون فيها هذا التعبير المباشر عن الاجتماعية مستنداً إلى ماهية النشاط ومضمونه ، وملائماً لطبيعة هذا النشاط » (ص ٢٦) . فعندما يتصرف الفرد برغبته الخاصة ولحسابه الخاص فإنه يظل أيضاً « نشيطاً اجتماعياً » (ص ٢٧) . « ليس فحسب مادة

نشاطي هي التي تعطي لي كنتاج اجتماعي ، وإنما وجودي الخاص هو نفسه نشاط اجتماعي» (ص٢٧). وبعبارة أخرى فإن الفرد يلتقي بالمجتمع في أعماق شعوره الفردي ، تماماً كما يلتقي المجتمع في كل فعل من أفعاله بالحقيقة الإنسانية الفردية. وعليه فإن ماركس الشاب يبلغ إلى اجتلاء التحايث المتبادل immanence reciproque ما بين المجتمع والفرد مما تشير إليه النظريات الحديثة تحت اسم «الإحالة المتبادلة للمنظورات» réciprocité des perspectives. وماركس يصوغ هذه الفكرة في عبارات ناصعة تذكرنا بشكل عجيب بعبارات مارسل ماوس Marcel Mauss عن «الفرد الكلي» total و«المجتمع الكلي» و«اللذين يطابق كل منهما الآخر». (ويستحيل على ماوس أن يكون قد استعار عباراته من ماركس ، لأنه عندما استخدمها عام ١٩٢٤ لم يكن كتاب ماركس «الاقتصاد السياسي والفلسفة» قد نشر بعد).

وهاك ما يقوله ماركس : «إن الفرد — كأننا ما كانت درجته من الفردية الخاصة ، وعلى الرغم من أن خصائصه الخاصة هي على وجه الدقة التي تجعل منه فرداً ، وتقيم الكيان الواقعي المشترك الفردي — نقول إن الفرد إنما هو أيضاً

الوحدة الـكلية totalité ، الوحدة الكلية المثالية idéale ، والوجود الذاتى للمجتمع مـن حيث هو موضوع فـكر وإحساس لذاته ، وذلك على الرغم من أن الفرد يوجد فى الواقع بوصفة حدسا وروحا إنسانية للوجود الاجتماعى، كما يوجد بوصفه وحدة كلية شاملة لتعبير إنسانى عن الحياة » (ص ١٨) . « إن الفرد يمتلك كيانه ... من حيث هو فرد كلى » (ص ٢٩) . ومن ثم فالحقيقة الإنسانية هى كلية ؛ إن الفرد الـكلى والمجتمع الـكلى ليسا غير وجهين لحقيقة واحدة وبعينها . أو كما جاء فى « آراء عن فويرباخ » : « إن الماهية الإنسانية ليست تجريداً لصيقا بالفرد فى استقلال وعزلة . فالماهية الإنسانية فى حقيقتها هى جملة العلاقات الاجتماعية » (مجلد ٦ ص ١٤٣) . وأخيراً فنحن نجد نفس الفـكرة فى ألفاظ أخرى فى النص التالى من كتاب « العائلة المقدسة » Sainte Famille مجلد ٢ ص ١٣٥) : « إذا كانت الظروف هى التى تشكل الفرد ، فإنه ينبغى تشكيل الظروف إنسانيا . وإذا كان الفرد بطبيعته اجتماعيا، فإنه لا يطور طبيعته الحقه إلا فى المجتمع ، وعندئذ فإن قوة طبيعته ينبغى قياسها لا بالرجوع إلى قوة الفرد الخاصة ، وإنما بالرجوع إلى قوة المجتمع » .

والنتيجة التى يخلص إليها ماركس من هذا كله إنما تعد جد هامة : إنها بطلان كل تصور للمجتمع خارج أعضائه ، على أنه ذات خارجية أو موضوع خارجى ؛ إنها رفض أى صورة من صور التعالى للمجتمع — وأية صورة من صور العزل للأفراد . إن ماركس يعلن : ينبغى قبل كل شىء أن نتجنب تثبيت المجتمع وكأنه تجريد فى مواجهة الأفراد .(مجلد ٦ ص ٢٧) . إن هذا التصور لمجتمع مجرد خارج أعضائه المسهمين ، إنما يوقف حركته الدائبة ،وعمله المشترك الجمعى ؛ فهو لا يمثل غير مسخ aliénation جديد ، ينضاف إلى أشكال أخرى عديدة من المسخ تستعبد الفرد العيانى بكليته homme concret et total . ويعود ماركس فيعالج هذه المشكلات بالتفصيل فى مؤلفه « الإيديولوجية الألمانية » ، وهو الذى سنعرض له بعد قليل فى هذا الفصل .

وكل ما يعنينا الآن هو أن نتبين ما هى تصورات الحقيقة الاجتماعية التى تصدى ماركس لمناهضتها فى هذا النص الذى أوردناه . وبهديهى أنه لم يكن يتصدى لدوركايم ونظريته عن « الشعور الجمعى المتعالى » ، فما كان ليستطيع ذلك إلا من قبيل التنبؤ . فالأمر هنا لا يمكن إلا أن يتعلق « بالمدرسة

التاريخية فى القانون» عند سافينى وبوختا Savigny et Puchta بتصورهما عن الـ Volk-bewus-tesein المطابق للتقاليد ، وعند بونالد Bonald بنظريته عن «النظام الاجتماعى المتعالى» ، وخاصة عند أوجست كونت A.Comte الذى كان قد صدرت بالفعل مجلداته الستة « محاضرات فى الفلسفة الوضعية » (١٨٣٠ – ١٨٤٢) ، فى الوقت الذى كان فيه ماركس يسطر كتابه « الاقتصاد السياسى والفلسفة » ، هذه المجلدات التى كان السادس منها يشتمل على عرض تفصيلى للعلم الجديد الذى كان قد فرغ للتو من إنشائه — علم الاجتماع .. إن النفور الفكرى والعدائية المتأججة — التى تستند فى الواقع إلى أساس متين — اللذين كان ماركس يستشعرهما نحو كونت لهما من الأمور الجد معروفة . هذا النفور وهذه العدائية يتوكدان أيضاً فى الخطاب الذى بعث به ماركس إلى الأستاذ الإنجليزى بيزلى E.S.Beesly : « إنى اتخذ موقفا عدائياً من الألف إلى الياء ضد المذهب الكونتى Comtisme ، وفكرتى عن كونت كرجل علم لا تنطوى على تقدير يذكر . » (خطاب فى ١٢ يونية ١٨٧١ . أنظر ملحق الترجمة الفرنسية لكتاب :

Guerre civile en France, 1871, Paris, Editions (sociales, p. 85 .

إن الخصائص التى تطبع الحقيقة الاجتماعية ، والتى يكشف عنها ماركس ، إنما هى بحسب رأيه مشوهة ، مزيفة ، «ممسوخة» ، وذلك بسبب ما يغلب — فى تنظيم المجتمع البورجوازى الحالى من الملكية الخاصة. « إن الملكية الخاصة .. هى التعبير المادى الملموس عن الحياة الإنسانية الممسوخة . وعليه فإن المحو الإيجابى للملكية الخاصة من حيث هو «تصحيح وضع» الحياة الإنسانية إنما هو المحو الإيجابى لكل صور المسخ . ومن ثم فهو إعادة الإنسان . . . إلى وجوده الإنسانى أى الاجتماعى . » (مجلد ٦ ص ٢٤) . وكما أوضح برودون فإن « الملكية الخاصة إذ تأخذ شكل رأس المال تولد الشقاء » . « إن الطبقة البروليتارية (الأجراء) تشعر فى هذا المسخ لماهيتها بإنمحاقها ، وترى فيه ما يشلها وما يحقق وجوداً غير إنسانى . » (العائلة المقدسة ، مجلد ٢ ص ٦١) . إنه بسبب الملكية الخاصة يشيع المسخ : فالملكية الخاصة تحول دون «سيادة الإنسان لنفسه من حيث هو إنسان كلى» ، فى تبادل المنظورات مع المجتمع الكلى . (نفس المرجع ص ٢٨ - ٣٤) . أنها تحول دون التطور الطليق «لجميع الحواس والاستعدادات الفيزيائية والعقلية التى حل محلها مجرد مسخ لجميع الحواس

فى حاسة الملك « sens de l'avoir (نفس المرجع ص ٣٠).
إن الملكية الخاصة تحول دون تحقق الائتلاف ما بين «الطبيعية» و « الإنسانية » ، وتحول دون الوصول إلى « حل الصراع ما بين الحرية والجبر » . (نفس المرجع ص ٢٣) .

والملكية الخاصة تؤدى إلى هـــذه النتيجة ، وهى أن « تقسيم العمل يكون هو الآخر ليس غير تعبير خارجى ، ووضع ممسوخ للنشاط البشرى » (نفس المرجع ص ٩٧) ، وتقسيم العمل هذا يصبح « التعبير الاقتصادى عن اجتماعية العمل sociabilité de travail ضمن إطار المسخ » . (نفس المرجع ص ٩٧ — ٩٨) ؛ فالملكية الخاصة تدفع المسخ البشرى إلى ذروته عن طريق ظاهرة سيطرة المال ؛ وهذه السيطرة هى القدرة البشرية ، وقد غدت ممسوخة ، تحيل كل « الخصائص البشرية » وكل « العلاقات الاجتماعية إلى أضدادها » ، إذ تتسبب فى « قلبها » « وإشاعة الاضطراب فيها » . ومن هنا فإن المـال « يقلب الوفاء غدراً ، والحب كراهية ، والكراهية حبا ، والفضيلة رذيلة ، والرذيلة فضيلة، والتابع سيداً ، والسيد تابعاً ، والبلاهة ذكاء ، والذكاء بلاهة » (نفس المرجع ص١٠٨ — ١١٤ ، نص من شكسبير

فى موضوع المال ص ١٠٨ — ١٠٩ . وهذا النص يورده ماركس أيضاً فى الإيديولوجية الألمانية ، جزء ٢ مجلد ٧ ص ٢٢٤) . والملكية الخاصة تمسخ حتى أكثر الأشياء إنتاجية ، وفاعلية ، وإبداعاً ، وما يخلق الفرد والمجتمع : العمل ؛ « إن علاقة الملكية تشتمل على علاقة الملكية الخاصة من حيث هى عمل ، وعلاقة هذه الملكية الخاصة ذاتها من حيث هى رأس مال » . « إن عملية الإنتاج (فى هذه الحالة) تنتج الفرد ليس فحسب كسلعة ، السلعة البشرية ... ، وإنما تنتجه أيضاً على نحو مساير لعامل التجديد هذا ، أى ككائن عار عن كل صفة إنسانية ، فيزيائية كانت أم معنوية » (نفس المرجع ص ١١٦ — ١١٨) .

إن مسخ المجتمع والفرد لحساب الدولة ليس غير وجه من بين الوجوه العديدة لمسخ الإنسان ، وهو وجه يصدر عن سيطرة الملكية الخاصة ضمن بنية المجتمع البورجوازى ؛ وعليه فإن محو الدولة لن يكون غير نتيجة من بين النتائج المترتبة على « المحو الإيجابى لكل صور المسخ » مما ينبغى أن نتوقعه نتيجة « لمحو الملكية الخاصة » . (نفس المرجع ص ٢٢ و ٢٤ — ٢٥) . ولكن هذا المحو ، لا يمكن أن يتم ،

بحسب رأى ماركس ، إلا عن طريق « الشيوعية » وهو يعنى الشيوعية الإيجابية ، التى يضعها فى معارضة « الشيوعية الفجة » ، التى « لا تعدو أن تكون صورة ظاهريانية (شعورية) للخزى من الملكية الخاصة » ، وذلك لأن هذه الشيوعية الفجة إذ تستهدف إشباع جميع الحاجات ، لا تبلغ بعد إلى الرسالة الحقة للشيوعية ، إلا وهى تخليص الإنسان ، وتحريره من كل ضروب الاستعباد والمسخ ، وتوكيد وجوده من حيث هو « كائن إنسانى » . (نفس المرجع ص ٢٣ - ٢٤) .

ليس هنالك من شك ممكن : فإنه إنما عن طريق « نظرية المسخ » يقيم ماركس معقد الصلة ما بين علم الاجتماع عنده وبين مذهبه الاجتماعى والسياسى ، بمعنى أنه يرسى بنظرية المسخ معبر الانتقال من أحكام الواقع إلى أحكام القيمة . فماركس فى وصفه لصور المسخ العيانية الخاصة بالمجتمع البورجوازى ، إنما يعتبرها أشنع جميع صور المسخ الممكنة ؛ وهو يتوق إلى محوها محواً شاملا ، مفترضاً سبقا إمكانية تحقق هذا المحو ، وأنه متى تحقق محو الملكية الخاصة والدولة فلا يمكن أن تطرأ أية صورة أخرى جديدة من صور المسخ . وهكذا ينتقل ماركس من علم اجتماع واقعى إلى مذهب

اجتماعى وسياسى يبعث على الدهشة بما يطبعه من تفاؤلية مسرفة ، ومن مثالية بعيدة المنال ، بل ويمكن القول بما يطبعه من غواية طعم الصيد . وذلك فيما يختص بالمرحلة النهائية ، وهى تحقق النظام الشيوعى . « هذه الشيوعية ... — كما يقول ماركس — إنما هى الحل الحقيقى للخصومة ما بين الإنسان والطبيعة ، وما بين الإنسان والإنسان ؛ إنها الحل الحقيقى للصراع ما بين الأصل والكيان ، ما بين النزعة إلى الموضوعية والنزعة إلى الذاتية ، ما بين الحرية والحتمية ، ما بين الفرد والنوع » (نفس المرجع ص ٢٥) . وباختصار فإن هذه الشيوعية هى التناغم الكامل للفردوس المفقود المستعاد ؛ إنها اختفاء جميع التناقضات وجميع التوترات فى الإنسان العيانى والمجتمع الواقعى ، وذلك على نحو ما تبيناها حتى الآن. وماركس ، كما نعلم ، قد ظل حتى أيامه الأخيرة مخاصاً لحلم شبابه هذا . فإذا ما واجهنا ماركس مع برودون فإننا نستطيع أن نتبين هنا مفارقة عجيبة تستلفت النظر : فبرودون ، على الرغم من أنه أقل واقعية ودنواً من علم الاجتماع بالقياس إلى ماركس ، وذلك لأفلاطونيته المسرفة وقصور تنبهه أحياناً إلى الوسائل المحققة للتطور التاريخى ، نقول أنه يتبدى مع

ذلك أكثر حيطة وأمعن فى النسبية بكثير فى تطبيقاته العملية لأفكاره ، أى فى تشييده لمجتمع المستقبل . فبرودون فى الحقيقة يحاول إقامة مجتمع المستقبل استناداً إلى مبدأ توازن القوى المتعارضة وإلى مبدأ التكثر المنتظم pluralisme organisé ، بينما يقع ماركس — وهو سيد علماء الاجتماع — ضحية لحلمه بمستقبل من التناغم الشامل .

(ب) الحقيقه الاجتماعية وديناميه التغير فى « الإيديولوجيه » الألمانيه

(١٨٤٥ — ١٨٤٦)

إن التصورات الاجتماعيــة ، التى يوردها ماركس فى « الإيديولوجية الألمـانية » ، لهى أكثر اكتمالا ، وأكثر ثراء فى التفاصيل وأكثر واقعية ، وذلك بالقياس إلى تصوراته الاجتماعية فى « الاقتصاد السياسى والفلسفة » ، وإن ظلت الوجهة واحـدة فى الحالين . فماركس فى « الإيديولوجية الألمانية » لا يعود — إلا على نحو خاطف — إلى تناول الغلاقات ما بين الفرد والمجتمع ، وما بين المجتمع والطبيعة ، على أنها من المسائل التى تم إيضاحها . وعلى العكس من ذلك فإنه يخصص جانباً كبيراً من تحليله للدينامية الاجتماعية ، هذه

التى يكشف عنها ضاربة بجذورها فى أعماق البنية ذاتها لكل حقيقة اجتماعية .

« إن الماهية الإنسانية ليست بتجريد مستمد من الفرد مأخوذاً على حدة . فهذه الماهية فى الواقع إنما هى جملة العلاقات الاجتماعية ... فكل حياة اجتماعية هى فى صميمها ممارسة عملية ... وعلى الفرد فى هذه الممارسة العملية أن يثبت حقيقة فكره ، بمعنى واقعية وقوة ومادية هذا الفكر . إن النظرية المادية القديمة عن تعديل الشروط وتعديل التربية إنما تغفل أن هذه الشروط تتعدل بفعل الأفراد ، وأن المربى ذاته ينبغى أن يكون نتاج تربية » (الإيديولوجية الألمانية جزء ١ ، مجلد ٦ ص١٤٢ – ١٤٣) وهذه العبارات الواردة فى « آراء عن فوير باخ » يمكن اعتبارها جزءاً من مقدمة الإيديوجية الألمانية » .

«إن الحياة الاجتماعية هى فى صميمها ممارسة عملية »وذلك بمعنى أنها أولا « إنتاج » . « فإن ما عليه الأفراد يتفق مع إنتاجهم ، وذلك بما ينتجونه وبالطريقة التى ينتجون بها على السواء . وبالتالى فإن ما عليه الأفراد يتوقف على الشروط المادية لإنتاجهم »(نفس الموجع ص ١٥٥) .« والملاحظة التجريبية يتحتم عليها ، فى كل حالة من الحالات ، مستندة إلى

نهج تجريبي بغير ما تعديل أو تأمل نظرى ، أن تبرز الصلة ما بين البنيه الاجتماعية والسياسة وبين الإنتاج . إن البنية الاجتماعية والدولة يصدران بصورة متصلة عن العملية الحيوية لأفراد محددين ، أفراد ، لا على نحو ما يتبدون فى تصوراتهم الخاصة ، أو فى تصورات الآخرين ، ولكن على نحو ماهم عليه فى الواقع ، أى على نحو ما يسلكون ،وعلى نحو ماينتجون ماديا ، ومن ثم على نحو ماتكون عليه فاعليتهم ضمن حدود ، بمعنى ضمن أوضاع سابقة وشروط مادية محددة مستقلة عن إرادتهم » (نفس المرجع ص ١٥٦) .

ومع ذلك فإن الإنتاج — أوكما يقول ماركس غالباً «القوى الإنتاجية » من حيث هى «نشاط اجتماعى » — لا يمكن خفضة لا إلى « ضروريات العيش وإنتاج هذه الضروريات» لا ولا إلى أدوات الإنتاج الصناعى ، ولا ـ أخيراً وبصورة أعم ـ إلى الإنتاج الاقتصادى وحده . فماركس يتحدث أيضا عن « الإنتاج الروحى » ، مؤكدا أن الإنتاجين المادى والروحى يتداخلان فى النشاط الاجتماعى الكلى ، الذى هو « محسوس شامل ، حى »(نفس المرجع ص ١٦٤) .« إن إنتاج الأفكار والتصورات ، والوعى ، إنما هو فى المقام الأول ، متضمن

مباشرة فى النشاط المادى وفى التعامل المادى بين الأفراد، وهذا الإنتاج هو لغة الحياة الواقعية ... كذلك الحال بالنسبة إلى [الأشكال الأخرى من] الإنتاج الروحى ، على نحو فى اللغه والسياسة والقوانين والميتافيزيقا الخ عند شعب ما . ما يتبدى أن الأفراد هم المنتجون لتصوراتهم ولأفكارهم الخ ، ولكن الأمر يتعلق هنا بأفراد واقعيين يسلكون مشروطين بتطور محدد لقوى الإنتاج وللعلاقات المناظرة لها . . أن الوعى لايمكن قط أن يكون شيئا آخر غير الكيان الواعى l'être conscient ؛ وكيان الأفراد هو عمليتهم الحيوية الحقة »(المرجع ص ١٥٧) . وعليه فالوعى ، شأنه شأن الأعمال الروحية ، إنما هو جانب من « قوى الإنتاج »، وذلك حين ننظر إلى مصطلح قوى الإنتاج فى معناه الواسع.

وكذلك الحال أيضا بالنسبة إلى أشكال العلاقات والمنظمات الاجتماعية ، وهى الأشكال التى يسميها ماركس أحيانا « أشكال أنتظام العمل والملكية » (نفس المرجع ص٢٢٠)، واحيانا « الحالة الاجتماعية » état social (نفس المرجع ص ١٧٦ - ١٧١)، وأحيانا ثالثة « أشكال العلاقات

الاجتماعية »(ص ٢٢٠ - ٢٢١) أو « العلاقات الاجتماعية » (جزء ٢ مجلد ٧ ص ٢٤٤) ، وأحيانا رابعة يسميها ماركس « أساليب العمل المشترك » أو « أساليب التضافر فى العمل collaboration » (ص ١٦٧) ، وأحيانا خامسة « علاقات الإنتاج » أو« أشكال الإنتاج » . وهذا المصطلح الأخير « علاقات الإنتاج » أو « أشكال الإنتاج » هو الذى استقر عليه فى النهاية ماركس فى مؤلفاته الأخيرة . والأمر الجدير بالاهتمام حقا هو أن ماركس ينبه فى مواضع عديدة من « الإيديولوجية الألمانية » إلى أن أسلوب العمل المشترك هو نفسه قوة من قوى الإنتاج (ص ١٦٢) بمعنى أن ماركس ينسب إلى أشكال العلاقات أوالمنظمات الاجتماعية تأثيرا مباشرا على الإنتاج المادى والروحى هذا الذى ينمو ويتطور ضمن أطرها ، هذه الأطر التى هى بدورها مشروطة بهذا الإنتاج . وهذا هو ما يستخلص من النص التالى الذى سبق أن أوردنا جانبا منه : « ينبنى على ذلك أن أسلوبا معينا من أساليب الإنتاج ، فى مستوى معين من مستويات الصناعة إنما يرتبط دائما بأسلوب معين من التضافر فى العمل collaboration أو بدرجة معينة من درجات التطور الاجتماعى

degré social ؛ وهذا الأسلوب من العمل أو النشاط المشترك هو نفسه قوة من قوى الإنتاج . كما ينبنى على ذلك أيضا أن الكثرة الغفيرة من قوى الإنتاج المتاحة للأفراد إنما تشرط الحالة الاجتماعية . » (ص ١٦٧) . وماركس فى كتابه « شقاء الفلسفة » (١٨٤٧) ينظر إلى العنصر الإنسانى من حيث هو كذلك، على أنه قوة من قوى الإنتاج من الدرجة الأولى . فهو يكتب : « أن أعظم قوة إنتاجية بين جميع أدوات الإنتاج إنما هى الطبقة الثورية ذاتها » (انظر ص ١٣٥) . وهذا يتضمن الاعتراف بأن الطبقة ، من حيث هى كذلك ، بما لها من مطامح ، و « وعى طبقى » بذاتها كطبقة ، ومثل عليا ، إنما تدخل كعنصر من العناصر المكونة فى جملة « قوى الإنتاج » .

فإن الإنتاج أو « قوى الإنتاج » ، من وجه ما ، إنما تفهم ضمن النظرة الاجتماعية لماركس الشاب ، بمعنى جد واسع بحيث تشتمل على الحقيقة الإجتماعية كلها ، وفى جميع مظاهرها . ومن هنا يستطيع ماركس أنه يطابق ما بين « القوة puissance الاجتماعية » وما بين « القوة الإنتاجية فى صورها المتكاثرة » (ص ١٧٥) . ويستثنى من ذلك فحسب « الإيديولوجيات » ، هذه الصروح الشعورية أو غير الشعورية حيث « يبدو الناس وتبدو ظروفهم مقلوبة على نحو ما تبدو صور الأشياء منعكسة

فى الغرفة المظلمة ، وهذه الظاهرة تنتج من العملية الحيوية التاريخية للبشر ، تماما كما أن انقلاب الأشياء على الشبكية ينتج من العملية الفيزيائية الخاصة بها » (ص ١٥٧-١٥٨) .

ومع هذا فإن الإنتاج أو « قوى الإنتاج » ، من وجه آخر ، إنما تفهم بمعنى جد ضيق ، على أنها « الإنتاج المادى» بمعنى الكلمة ، هذا الإنتاج المادى الذى يميز ماركس ما بينه وبين العناصر الأخرى أو أوجة أو رقائق الحقيقة الاجتماعية. ومن هنا يكتب ماركس: «إن قوة الإنتاج والحالة الاجتماعية والوعى ، يمكن بل ويتحتم أن تتناقض فيما بينها» (ص ١٧١). « وهذا التناقض ما بين قوى الإنتاج وأشكال العلاقات (الاجتماعية) ، والذى أشرنا إليه ، قد تبدى مرات عديدة فى التاريخ ، وكان يتحتم عليه فى كل مرة أن ينبلج فى ثورة متخذاً فى نفس الوقت أشكالا ثانوية مختلفة من حيث هو (أى التناقض) « إجمال عام للصدامات Collisions » ، صدامات الطبقات المختلفة ، من حيث هو تناقض فى الوعى ، وصراع أفكار ، وصراع سياسى ، إلخ » (ص ٢٢٠) .

وهكذا فإن الدينامية الاجتماعية على نحو ما تظهر فى كتاب « الإيديولوجية الألمانية » تقدم لنا عن الوحدة الكلية للحقيقة الاجتماعية ، من حيث هى كذلك ، لوحة ثرية التعقيد.

وفى هذه اللوحة نستطيع أن نميز ما لا يقل عن أربعة طوابق أو رقائق ، بعضها يتداخل فى بعض ، وكلها يمكن أن تتصارع. وهـذه المستويات الأربعة هى :

أولا : قوى الإنتاج المادية.

ثانياً : « البنية الاجتماعية » أو « علاقات الإنتاج »

ثالثاً : الوعى الحقيقى ، الجماعى والفردى فى نفس الوقت بما فى ذلك نتاجاته الفعلية (اللغة والقانون والمعارف والفن إلخ) .

رابعاً : « الإيديولوجيـــة » أو « البنية الفوقيـــة الإيديولوجيـــة » وهى تشويه شعورى أو غير شعورى للطابق السـابق ، يأخذ صورة المذاهب الاعتقـــادية doctrines dogmatiques والدين .

وفى رأى ماركس ، فإن الطوابق الثلاثة الأولى على الخصوص هى التى تتداخل ، وإن الطابقين الأول والثانى هما اللذان يدخلان غالباً فى صراع . ومع هـذا فلا ينبغى ، فى الوحدة الكلية للدينامية الاجتماعية ، أن نغفل أى واحد من هذه الطوابق الأربعة ، فكل طابق منها يلعب دوره .

أولا : قوى الإنتاج المادية :

« فقوى الإنتاج » المادية ، التي تمثل النشاط الاقتصادى بمعنى الكلمة ، (ص ١٦٠) تحظى بالأولوية ، وذلك من جانب « المادية العملية » أو « كتابة التاريخ من الزاوية المادية» — وهى وجهة نظر ماركس — . (ص ١٦٥ — ١٦٨) ومع هذا فإن ماركس لا يغفل قط عن أنه بقدر ما تولى — فى الديناميـة الاجتماعية — الأولوية لقوى الانتـاج ، فإن هذه القوى يستحيل عزلها عزلا تاما عن البنية الاجتماعية — وهى التى تتبدى قوى الإنتـاج هـذه ضمن إطارها — ، أو عن « الوعى الحقيق » ونتاجاته . فالبنية الاجتماعيـة و « الوعى الحقيق » هما — من وجه — نتاج قوى الإنتاج هذه ، ولكنهما — من وجة آخر — منتجان لهـا ، ومن ثم تتوكد ثلاثتها عناصر حقيقية فى الحيـاة الاجتماعيـة . أما « الإيديولوجيات » فهى وحدها التى لهـا خاصية الظاهرة الزائدة épiphénomène ، أو التخطيط العمدى projection. ومع ذلك فإن الإيديولوجيات ذاتهـا تنتهى إلى أن تصبح عقبات أو معينات لتطور قوى الإنتاج ، وإلى أن تلعب فيها دوراً لا يمكن إغفاله . وبعبارة أخرى فإنه كلما كان النظر

إلى قوى الإنتاج ، لا على أنها عامل بين العوامل ، بل على أنها العلة الاجتماعية الشاملة ، كلما زاد فهمنا لها فى أوسع ما صدق ممكن ، متطابقة مع جملة مستويات أو طوابق الحقيقة الاجتماعية .

ثانياً : البنية الاجتماعية أو علاقات الإنتاج :

أما الرقيقة الثانية ، ونعنى بها البنية الاجتماعية ، أو علاقات الإنتاج ، أو أشكال العلاقات الاجتماعية ، فمطابقة لما يقصد به بوجه عام من جملة « الأنظمة الاجتماعية » ، أو « الجماعات ». وفى البنية الاجتماعية (أو علاقات الانتاج) يدخل ماركس تنظيم العمل ، وتقسيم العمل ، وعلاقات الملكية ، وأساليب الحصول على الملكية ، والطبقات الاجتماعية ، والصراع بين الطبقات ، وأساليب التسلط وأساليب التضافر فى العمل ، وأشكال الاتحادات بما فيها الدولة .. إلخ .

وينبه ماركس إلى أن مظاهر البنية الاجتماعية هذه ، وإن ناظرت مستوى بعينه من مستويات قوى الإنتاج ، فإنها يمكن ، بدرجات جد متفاوتة ، أن تتلاءم مع دعامتها ، تلك الدعامة التى ينتهى الأمر دائماً بأن تدخل هذه المظاهر

فى صراع معها ، وذلك بقدر ما تتخذ هذه المظاهر أشكالا مستقرة ومتحجرة . وفى الوقت نفسه ، تسهم هذه البنيات الاجتماعية ذاتها فى « قوى الإنتاج » ، ليس فحسب كمجرد معاملات سلبية أو إيجابية لهذه القوى ، وإنما أيضا تسهم مباشرة من حيث هى «أساليب عمل مشترك » « هى بذاتها قوى إنتاجية » .

ثالثا : الوعى الحقيقى ونتاجاته الفعلية :

إن هذ الطابق الثالث من طوابق الظاهرة الاجتماعية هو ما يسميه ماركس الشاب أيضاً « الإنتاج الروحى » أو « قوى الانتاج الروحية » . وماركس إذ يعلن أن « ليس الوعى هو الذى يحدد الحياة ، وإنما الحياة هى التى تحدد الوعى » (ص ١٦٨) (وهو رأى احيائى vitaliste أكثر منه مادى) ، فإنه ينبه إلى « أن الفرد بكل خصائصه ، بما فيها الفكر ، ... إنما هو كائن عيانى وواقعى » (الإيديولوجية الألمانية جزء ٢ مجلد ٧ ص ١٩) . إن الوعى ، وهو الذى لا يمكن عزله عن جملة الحقيقة الاجتماعية ، إنما هو متضمن فيها كعنصر حقيقى ، وكذلك أيضا نتاجاته التى لم تشوهها الإيديولوجية . (ص ١٦٨ - ١٧٠) . ومن هنا إمكانيات الصراع ما بين « الوعى »

وقوى الإنتاح ، وما بين الوعى والحـــالة الاجتماعية [الطابق الثانى] » .

ويجد هذا ما يفسره بصورة خاصة ، فى الحقيقة التى مؤداها « إن تقسيم العمل يستتبع إمكانية بل تحقق الظاهرة، ظاهرةوقوع النشاط المادى والروحى ، الاستمتاع والعمل ، الإنتاج والاستهلاك ، على عاتق أفراد مختلفين » . وعلى أية حال ، شريطة أن لانعزل الوعى ونتاجاته ، على طريقة الفلسفة المثالية الألمانية ، عن جملة الحقيقة الاجتماعية ، وأن لا نضخم الوعى ونتاجاته بطريقة مصطنعة ، فإنهما يضطلعان بدور فى تحديد البنية الاجتماعية ، ويضطلعان ، بوساطة هذه البنية أو مباشرة ،بدور فى تطورقوى الإنتاج المادية .

(ا) ففى البنية الاجتماعية ، نجد دور الوعى ، وهو الجماعى والفردى فى نفس الوقت ، يتجلى أولا فى صورة اللغة . « إن اللغة قديمة قدم الوعى . إن اللغة هى الوعى العملى ، يتحقق أيضا بالنسبة للآخرين ، ومن ثم فهو وعى متحقق بالنسبة لى . فهو وعى واقعى ؛ واللغة كالوعى لاتولد إلا بفعل الحاجة ، بفعل ضرورة التعامل مع الأفراد الآخرين » (ص ١٦٨ - ١٦٩).

(ب) ومظهر آخر من مظاهر دور الوعى فى البنية الاجتماعية هو « الحق » (ج حقوق) ، وهو الذى يتدخل بصورة بارزة فى علاقات الملكية (ص ٢٤٥ وما يليها) . ولا يتعلق الأمر بالتلاعبات الإيديولوجية mystifications idéologiques بفكرة الحق بما يصدر عادة عن المشرعين أو السياسيين (ص ٢٤٩ - ٢٥٠) ؛ كما أن الأمر لا يتعلق على الخصوص «بأوهام عن الحق ترجعه فحسب إلى الإرادة» (ص ٢٤٩) ، بل إلى مجرد الإرادة العليا للدولة (ص٢٤٧)، كما لا يتعلق أيضا « بحق وهمى لشخصية مجردة »(نقد فلسفة الدولة عند هيجل مجلد ٤ ص٢٢١) . وإنما يتعلق الأمر بالحق الفعلى الذى «لا يمكن رده إلى مجرد القانون ». (الإيديولوجية الألمانية مجلد ٦ ص ٢٤٢) . أى أن الأمر يتعلق بحق غير مرتبط بالدولة ، بحق يتسم فى أغلب الحالات بالمرونة ، بحق هو وإن كان « التعبير القانونى » عن « علاقات الإنتاج القائمة » فإنه فى نفس الوقت بمثابة الإطار لهذه العلاقات . وهذا الحق يمكن — شأنه شأن الحق القانونى الذى يتعارض معه — أن يدخل فى صدام — تحت شروط معينة — مع «قوى الإنتاج » بل وحتى مع « العلاقات الاجتماعية » .

(ح) ودور الوعى فى البنية الاجتماعية يتحلى أيضا مباشرة فى صورة «الوعى الطبقى» conscience de classe ؛ وذلك لأن الطبقة بحسب رأى ماركس لا تكون طبقة بمعنى الكلمة إلا إذا توفر لها «وعيها» بوجودها كطبقة ، وإلا إذا تأكد فيها التضامن الطبقى بصورة واعية ، وإلا إذا توفر لها أخيراً برنامج عمل تاريخى محدد . ومن أجل هذا ، فإن ماركس حين يتحدث عن البروليتاريا ، فإنه إذ يقرر وجودها ، يقول بضرورة « تشكيلها » (إسهام فى نقد فلسفة القانون عند هجل مجلد ١ ص ١٠٥) ، أو بضرورة «تكوينها» كطبقة (البيان الشيوعى سنة ١٨٤٨ ، مؤلفات ماركس ، باريس سنة ١٩٣٧ ص ٣١) ؛ وهذا يتضمن بلوغ البروليتاريا إلى «الوعى بضرورة ثورة جذرية »(الإيديولوجية الألمانية جزء أول ص ١٨٣) .

(د) وأخيراً فإن دور الوعى فى البنية الاجتماعيه يتجلى فى صورة المعرفة ، وعلى الأخص التطور العلمى . وإذا كانت العلوم من ناحية ، وحتى « العلوم الطبيعية المحضة ، لا تستمد أهدافها وموادها إلا من التجارة والصناعة ، من النشاط المحسوس للأفراد » (ص ١٦٣) ، فإن

الاختراعات الفنية من ناحية أخرى لا يمكن أن تتمكن إلا عن طريق تطور العلوم (« ص ٢٠٧) ؛ وعلى سبيل المثال، فإن الصناعة الكبيرة فى المجتمع البورجوازى ،« بإخضاعها العلوم الحالية لرأس المال »« (« ص ٢١٨) فإنها إنما تحول دون الانطلاق الملىء لقوى الإنتاج . وهكذا فإن المعارف العلمية تتكامل مباشرة ، عن طريق التكنيكات ، ضمن «قوى الإنتاج » ، وفى ذلك ما يؤكد مرة أخرى هذا التدخل الديالكتيكى والفسيح ، ما بين « قوى الإنتاج » والعلاقات الاجتماعية « والوعى الحقيق » (وهو الجمعى والفردى فى نفس الوقت) ، هذا التداخل الذى يبرزه ماركس فى كثير من القوة وذلك فى وصفه الرائع للبنية الاجتماعية .

رابعاً : الإيديولوجية ، أو البنية الفوقية الإيديولوجية :

إن الإيديولوجية أو البنية الفوقية الإيديولوجية ، التى تقلب كل معنى رأساً على عقب (ص ٢٥٠ — ٢٥١) ، والتى تمثل ضربا من « التلاعب » mystification (ص ١٥١) أو تمثل ببساطة « التصورات الخاطئة التى يكونها الناس عن أنفسهم » (ص ١٤٥) ، إنما تستند إذن إلى بنية تحتية ثلاثية حقيقية : فبنيتها التحتية ليست قاصرة على قوى الإنتاج

وحدها ، على نحو ماتؤكده فى الغالب ماركسية رجل الشارع ، وإنما هى تشتمل أيضـــاً على « الوعى الحقيق » ونتاجاته وعلى « العلاقات الاجتماعية » .

وبحسب رأى ماركس الشاب فإن المظاهر الإيديولوجية المختصة المجتمع تقتصر على الدين[1] . والفلسفة الاعتقادية dogmatqui والتأملية spéculative ، والمذاهب السياسية .

وعلى العكس من ذلك فإن اللغة والقانون والفن والمعرفة إنما هى حقيقية وفعالة وذلك بقدر ماتنجو من التشوية عن طريق الصروح الفكرية constructins الشعورية وغير الشعورية سواء أكانت من طبيعة أسطورية أو وهميـــة . وحتى الإيديولوجيات — عن طريق الطبقات الاجتماعية التى تستهديها وتستلهمها — فإنها تنفذ إلى قوى الإنتاج ذاتها .

(١) فيما يتصل بالعدائية للدين ، وهى التى يشترك فيها ماركس مع برودون ، انظر « إسهام فى نقد فلسفة القانون عند هجل Contribulin à la Gritiqui de la Philnophi de Driot de Hegle (الأعمال مجلد (١) ، ص ٨٤ - ٨٥) : « إن الدين هو تنهد الخليقة المكبلة بأغلال الشقاء ، إنه الروح لعالم بلاقلب. إنه أفيون الشعوب . إن الدين ليس غير شمس وهمية تدور حول الإنسان ما ظل ساكناً لا يدور حول نفسه . »

ولسوف نضطلع بعد قليل (فى القسم الثالث من هـذا الفصل) بمجابهةهذه النظرة إلى الحقيقة الاجتماعية وإلى توتراتها الدينامية مع الصـورة النهائية التى اتخذها علم الاجتماع عند ماركس منذ « البيان الشيوعى » (١٨٤٨) بل وخاصة منـذ « مقدمة إلى الاقتصاد السياسى » (١٨٥٩) .

والآن ، فى ختام عرضنا للنظرة الاجتماعية التى يشتمل عليها كتاب « الإيديولوجية الألمانية » ، يحسن بنا أن نورد التفسير المفصل الذى يقدمه ماركس عن ماهو سائد ، فى الحياة وفى النظريات ، من اتجاه إلى تصور المجتمع خارج أعضائه وخارج ذاته ، أى بوصفه موضوعا خارجيا أو ذاتا عليا ، وهو الاتجاه الذى سبق لمـاركس أن نقده فى كتاب « الاقتصاد السياسى والفلسفة » .

إن تمخرج extéreoviotin المجتمع بالنسبة إلى نفسه ، وإلى أعضائه (مجلد ٦ ص ١٧٦) وهو المظهر الرئيسى لـكل صور المسخ ، إنما يستند إلى ترسيخ stabilsation النشاط الاجتماعى وتجميد نتاجنا الخاص فى قوة عيانية تسيطر علينا ولاتخضع لضبط من جانبنا ، مما يعترض سبيل أمانينا ، ويقضى على توقعاتنا » (ص ١٧٥) . « إن الفاعلية الاجتماعية بمعنى القوة

الإنتاجية المتكثرة ، التى تنتج من تضافر الأفراد على اختلافهم والتى هى مشروطة بتقسيم العمل ، إنما تتبدى لهؤلاء الأفراد — نظراً لأن التضافر ذاته ليس إرادياً — ... لا على أنها فاعليتهم المتحدة الخاصة بهم ، وإنما كقوة غريبة تقع خارجهم ، لا يعرفون لها أصلا ولا غاية » (ص ١٧٥ - ١٧٧) .

وهذه الظاهرة تتخذ فى ظل النظام الرأسمالى صورة جد مستلفتة ومهددة . « فى المقام الأول ، تبدو قوى الإنتاج وكأنها مستقلة تماما ومنعزلة عن الأفراد ، وكأنها عالم خاص يقوم إلى جانب الأفراد » (ص ٢٤٠ ومايليها) . والسبب فى هذا المسخ الاقتصادى ـ الذى اضطلع ماركس بعد ذلك بتقديم وصف بليغ عنه فى المجلد الأول من كتابه « رأس المال» حيث تحدث عنه تحت اسم عبادة السلع «fétichisme des marchandise» ، وكميات المال ورءوس الأموال — هذا السبب ينحصر فى أن الكائنات البشرية التى تمخضت عن هذه الأشياء . هى كانت « مبعثرة يعارض بعضها بعضا » (ص ٢٤٠ — ٢٤١) . وفى المقام الثانى تبدو « العلاقات الاجتماعية » نفسها مخرجة تماما ، وذلك لأنها تخضع بشكل

دقيق لعلاقات الملكية الخاصة (الايديولوجية الألمانية جزء ٢ مجلد ٧ ص ٢٤٤) . وفى المقام الثالث ، فإن العمل ، وقد تحول إلى سلعة ، إنما يتسم بالاستعباد والمسخ ؛ ومن ثم فإنه يغدو بالغ الإيلام «إن الأمر لا يقتصر على العلاقات مع الرأسمالى وإنما العمل نفسه قد غدا غير محتمل» (ص ٢١٩ — ٢٢٠) وهكذا ، «نجد عند البروليتاريا . . أن الظروف الخاصة بحياتهم ، ظروف عملهم وبالتالى كل ظروف وجودهم ، قد غدت عرضية» وخارجية (ص ٢٢٨) . وبعبارة أخرى ، فإن تمخرج المجتمع ، وتصوره كموضوع خارجى أو ذات عليا خارج النشاط الجماعى والفردى فى نفس الوقت . هذا التمخرج لا يتكشف أبداً أكثر تسلط وأكثر استعصاء على التحمل ، مما هو عليه بالنسبة إلى طبقة البروليتاريا فى ظل النظام الرأسمالى . فطبقة البروليتاريا تصبح «الضحية» الرئيسية «لصور المسخ» aliénatirs . وبهذه الطريقة «خرجت طبقة تقع على كاهلها كل أعباء المجتمع ، دون أن تستمتع بخيرات هذا المجتمع ، طبقة ملفوظة من المجتمع ، وملقاة فى المعارضة أصرح المعارضة بالنسبة إلى جميع الطبقات الأخرى ، طبقة تؤلف الغالبية العظمى من أعضاء المجتمع» (ص ١٨٣)

انها « طبقة ذات اغـــلال متأصلة ، طبقة من المجتمع البورجوازى وليست طبقة فى المجتمع البورجوازى ، طبقة هى تحلل (فئات) جميع الطبقات ، وهى طبقة تتسم بالعمومية الشاملة بفعل آلامها ذات العمومية الشاملة » (إسهام فى نقد فلسفة القانون عند هجل ، مجلد ١ ص ١٠٥ . وانظر الايديولوجية الألمانية جزء أول ، مجلد ٦ ص ١٨٣-١٨٤ ، ١٩٦-١٩٧) .

وفى المقام الرابع فإن التمخرج والمسخ اللذين نحن بصددهما واللذين يتهددان فى نفس الوقت الفرد والجماعة - هذان اللذان يوجدان فى منظور متبادل - نقول أن هذا التمخرج والمسخ يتربصان بالطبقات الاجتماعية ذاتها ، بما فيها طبقة البروليتاريا . « إن الطبقة تعدو مستقلة استقلالا ذاتياً فى مواجهة الأفراد» فلا تكون طبقة إلا بقدر مايضطلع الأفراد بالصراع المشترك ضد طبقة أخرى ، بحيث يجد هؤلاء الأفراد ظروف حياتهم محددة ومرسومة من قبل ، بحيث يجدون أوضاعهم الاجتماعية تتحدد لهم عن طريق الطبقة ، ومن ثم يتحدد تطور شخصياتهم ؛ فأوضاعهم الاجتماعية ، وتطور

شخصياتهم يخضعان للطبقة » (ص ٢٢٤ - ٢٢٥) . وهذه الظاهرة شأنها تماما شأن جميع الأشكال الأخرى لتصور المجتمع خارج المسهمين فيه . وهذه (الظاهرة) لا يمكن التخلص منها إلا بعد محو الملكية الخاصة ، ومحو استرقاق العمل» «أى إلا بعد محو كل سيطرة للطبقات ، وذلك بمحو الطبقات ذاتها » (ص ١٨٣) .

« فإنه إنما نحسب فى الحياة المشتركة communauté يستطيع الأفراد أن يسيطروا من جديد ، مخضعين لأنفسهم القوى الموضوعية » (ص ٢٢٠) وينبنى على ذلك بالتالى أن البروليتاريا كطبقة فى صراع ضد الطبقة البورجوازية ، وقبل أن تنجح فى إقامة المجتمع اللاطبقى ، تظل يتهددها نفس الخطر كغيرها من الطبقات ، خطر «التمخرج» بالنسبة إلى المسهمين فيها - الأجراء - ويفتش ماركس بالحرى عن مطمئنات فينبه إلى « أن الطبقة التى تقوم بثورة ، بالنظر إلى أنها تهب فى معارضة طبقة أخرى ، فإنها لاتبدو كطبقة وإنما كممثلة للمجتمع ؛ أنها تبدو الكتلة الكلية للمجتمع وذلك فى مواجهة الطبقة الوحيدة المهيمنة » (ص ١٣٦) ؛ ذلك هو ما يصدق بصفة خاصة عن البروليتاريا ، التى لا تصبح لها ساعة

الثورة مصالح طبقية تسعى إلى تغليبها » (ص ٢٢٥) .

أما نحسبنا فى حاجة إلى الإلحاح على أننا اتحدنا أمام . مذهب سياسى اجتماعى politico—sociale وميل إلى استهواء العقول يحدان هنا من قيمة الكشف الواقعى للعالم الاجتماعى ماركس : ذلك الكشف الذى قوامه ميل كل مجتمع ، وكل جماعة ، وكل طبقة ، إلى الهيمنة على أعضائها بوهم وجودها خارج أعضائها وخارج ذاتها بوصفها موضوعا متعاليا أو ذاتا متعالية ، وهو ميل اشتد ظهوره بصفة خاصة فى عصر انتصار الصناعة الكبيرة ؟ .

وأخيراً ، وفى المقام الخامس ، فإن نفس الظاهرة تتخذ صورة هيمنة دولة سياسية ، مستقلة ، متصورة خارج المجتمع وخارج أعضائه « إن الدولة قد غدت مستقلة ، خارج المجتمع البورجوازى وإلى جانبه ، ولكن الدولة ليست شيئا آخر غير شكل التنظيم الذى يتخذه البورجوازيون فى الخارج والداخل ضمانا متبادلا لملكيتهم ومصالحهم » (ص ٢٤٦) . « إن الدولة من حيث هى الشكل الذى يضمن لأفراد الطبقة المتحكمة تحقيق مصالحهم المشتركة ، ومن حيث هى الشكل

الذى يلخص كل المجتمع البورجوازى فى عصر بعينه ». (ص ٢٤٧) ، نقول أن الدولة ليست غير مظهر من مظاهر التمخرج والمسخ الواقعين على « الإنسان الكلى » وعلى « المجتمع الكلى » . وعليه فإن الأجراء « يجدون أنفسهم . . فى صراع مباشر مع ذلك الشكل الذى وجد فيه أفراد المجتمع حتى الآن ترجمة عامة لهم ، ونعنى الدولة ، وعليه يتحتم على الأجراء إسقاط الدولة حتى يتحقق الظفر لشخصياتهم » (ص ٢٢٩) . وإذن تتلاشى الدولة فى المجتمع اللاطبقى أمر يفرض نفسه من وجهين :

(ا) إن الدولة تفقد علة وجودها بمجرد انتهاء هيمنة الطبقة .

(ب) إنه فى الجماعة القديمة بسلطاتها الموكولة إلى الدولة « لم تكن هناك حرية شخصية إلا بالنسبة إلى أصحاب الامتيازات » (« ص ٢٢٦) ، بينما فى الجماعة الحقة يكتسب الأفراد حريتهم عن طريق تجمعهم الحر وفى تجمعهم الحر ذاته . («) « أنه ـ على وجه الدقة ـ إتحاد الأفراد الذى ، إذ يخضع لسطانهم ظروف تطورهم الحر وحركتهم الطليقة ،

وإذ يمنع أى نتاج لتجمعهم من أن يتحقق فى استقلال عنهم، نقول إن اتحاد الأفراد هذا هو الذى يأخذ مكان الدولة فى المجتمع اللاطبقى ، (« ص ٢٣ — ٢٣١) .

وهكذا نرى أن تطور النظرة الاجتماعيـة عند ماركس لا يحوّله عن مثله الأعلى المتسم بمناهضة الدولة anti-étatiste ومناصرة الحرية المطلقة ، وازدهار الشخصية persannaliste Cıbeataisi وبديهى أنها مسألة أخرى تماما أن نحاول تبيين حقيقة ما إدعاه ماركس دائماً من أن المثل الأعلى التى تمسك به يترتب حقاً على تحليله الاجتماعى العميق لحقيقة الوقائع ، وما إذا كان الطريق الذى اختاره لبلوغ هـذا المثل الأعلى يقود حقاً إلى النهاية التى تخيلها .

٣

أوجه الصلة ما بين الصورة الأولى لعلم الاجتماع عند ماركس والصورة المتاخرة لفكره

كتب هنرى لوفيفر H. Lefebvre ، وهو من خير شراح ماركس فى فرنسا ، من وقت قريب ، يقول : « أنه من السخف والخطأ أن نعارض ماركس الفيلسوف بماركس الاقتصادى ، وأن ننقب فى «مخطوط ١٨٤٤» أو «الايديولوجية» لنعثر على شىء يختلف عما نجده فى « رأس المال » . » « إن «رأس المال» يستند بمعنى ما إلى نظرية «الوثنية» fetichisme ، وهى التى تطور نظرية « المسخ » aliénation وتمدها بدعامة إيجابية ، عقلية ، علمية ، عند دراسة الوقائع والصيرورة التاريخية .، ونظرية المسخ هذه نجدها معروضة فى صورة دقيقة فى مؤلفات الشباب . ومن ثم تتكشف الوحدة الباطنية الرائعة لفكره . » (ماركس ، مقدمة ونصوص ، ١٩٤٧ . (Marx, introduction et taxtes, Gerève-Paris. 1947).

وما أبعدنا عن أن نفكر وحدة الفكر عند ماركس ؛ فليس هنالك فى الحقيقة أية ثغرة يمكن الكشف عنها فى تتابع المراحل المختلفة لتطوره . ولكن ليس معنى هـذا أن يبلغ بنا الأمر حد التغافل عن وجود هذه المراحل، وحد التعامى مثلا عن أن بنية الحقيقة الاجتماعية لا تلقى نفس التفسير ، أو أنها على أية حال لا تلقى فى نفس نقاطها نفس الإبراز ، وذلك فى كل من مؤلفات الشباب وفى « نقد الاقتصـــاد السياسى » ، و « رأس المال » .

لنتصفح هذه المقدمة الشهيرة لكتاب « نقد الاقتصاد السياسى » ١٨٥٩ (الترجمة الفرنسية بقلم لورا لافارج الطبعة الثانية ١٩١٠) حيث يكتب ماركس : « إن الفهم التشريحى للمجتمع ينبغى أن نلتمسه فى الاقتصاد السياسى . ففى النتاج الاجتماعى production sociale لوجودهم يجد البشر أنفسهم داخلين فى علاقات محددة ، محتومة ، مستقلة عن إرادتهم ، وعلاقات الإنتاج هذه تناظر درجة بعينها من درجات تطور قوى الإنتاج المادية عندهم . وجملة علاقات الإنتـاج هذه إنما تـكون البنية الاقتصادية للمجتمع ، أى الدعامة الحقيقية التى عليها تتشيد بنية فوقية قانونية وسياسية ، بنية فوقية تناظرها وترتبط بها أشكال بعينها من الوعى الاجتماعى.

إن أسلوب الإنتاج الخاص بالحياة المـادية يشرط عمليات الحياة الاجتماعية ، السياسية والعقلية . فليس وعى الفرد هو الذى يحدد الكيان الاجتماعى وإنما الكيان الاجتماعى هو الذى يحدد وعى الفرد . » (ص ٤ — ٥) . ويكتب أيضاً : « فمن المهم أن نميز على الدوام ما بين الخلل المـادى الشديد فى شروط الإنتاج الاقتصادى — وهو خلل ينبغى أن نتبينه فى دقة عن طريق علوم الطبيعة والفيزياء — وما بين الأشكال القانونية والسياسية والدينية والفنية والفلسفية ، باختصار ، الأشكال الإيديولوجية ، التى فى ظلها يبلغ الناس إلى الوعى بالصراعات » القائمة ما بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج . « وينبغى تفسير هـذا الوعى بإرجاعه إلى تناقضات الحيـاة المادية . » (ص ٥ — ٦)

إلى هذا النص تستند غالبية التفسيرات الشائعة للماركسية . فإذا ماقارنا هـــذا النص بالنتائج التى انتهت إليها النظرة الإجتماعية الأولى عند ماركس فإن أربع نقاط تستوقفنا :

(ا) إن التمييز ما بين « قوى الإنتاج » وبين « العلاقات الاجتماعية » يظل باقياً ، ولـكن « العلاقات الاجتماعية ، هذه » وهى التى ينفرد بالإشارة إليها منذ الآن فصاعـداً مصطلح

«علاقات الإنتاج» تصبح متضمنة بكليتها فى «البنية الاقتصادية» وتظهر بحسبانها جزءاً متكاملا ضمن « الشروط المادية » (ص ٧) أو « الحياة المادية » . وجملة هذين العنصرين هى « الدعامة الاقتصادية » التى تقف ، من حيث هى « دعامة حقيقية » ، فى تعارض مع « البنية الأيديولوجية » .

(ب) « إن الأشكال القانونية والسياسية والدينية والفنية والفلسفية » قد أصبحت كلها ضمن جعبة الأيديولوجية ، بما فى ذلك الوعى الذى تتولد عنه هذه الأشكال . ومعنى هذا أنه قد تم العدول عن التمايز الذى كان ما بين اللغة والقانون والفن والمعرفة الواقعية وبين صروحها الاعتقادية ، كما تم العدول عن التمايز الذى كان ما بين هذه المظاهر الثقافية وبين الدين . وكذلك فإن النظرة الأحيائية vitalisté التى تؤكد أن الحياة هى التى تحدد الوعى ، قد أخلت مكانها لنظرة مادية تؤكد أن الكيان P'être هو الذى يحدد الوعى . ومن هنا فلم يعد هناك مجال لنفاذ الوعى الاجتماعى ونتاجاته إلى قوى الإنتاج ، هذه التى استبعدت منها النتاجات الروحية .

(حـ) وبينما تلح مؤلفات الشباب على أن عوامل التحديد

الاجتماعي إنما هي نسبية ويتمم بعضها بعضاً بدرجات متقارنة من النشاط الحر (الجمعي والفردي معاً) أي بدرجات متقارنة من نشاط الكائن الاجتماعي ، نشاطا يبـــدع به نفسه ، فإن الإلحاح ينصب الآن على حتمية صماء مطلقة ، تتبدى « مستقلة عن الإرادة » وعن وعي الجماعات والأفراد . ألم يكتب ماركس في نفس المقـدمة (ص ٧) : « إن البشرية لا تثير قط من المشكلات إلا ما تستطيع حله » وذلك ، لأننا إذا أمعنا النظر فسنجد دائما أن المشكلة ذاتها لا يمكن أن تنبثق إلا إذا توفرت الشروط المـادية لحلهـا . » وحين يؤكد هنري لوفيفر أن « الماركسية هي فلسفة عملية للحرية » (لوفيفر ، « ماركس » ، المرجع السابق ص ١٦٦) ، فإن هذا التوكيد وإن بدا لنا محقاً إلى حد ما ، حين يتعلق الأمر بمؤلفات الشباب فإنه لا يصلح في رأينا على الإطلاق وصفاً مـــميزاً للوجهة الختامية للنظرية .

(د) وأخيراً فبينما يسعى ماركس الشاب ، دون أن يخلو في ذلك من نزوة ذرائعية ، إلى ائتلاف يصالح ما بين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان ، مصالحة تكاد تنحاز لصالح علوم

الإنسان (١) ، فإننا نجده فى « نقدالاقتصاد السياسى » وفى

---

(١) هـذا الانحياز من جانب ماركس الشاب لصالح علوم الإنسان ، يبرز فى نص من كتاب « الإيديولوجية الألمانية » (جزء أول ، مجلد ٤ ، ص ١٥٣ وما يليها) – كما يبرز فى نصوص أخرى – يقول فيه :

« نحن لا نعرف غير علم واحد هو علم التاريخ . والتاريخ يمكن النظر إليه من جانبين ، وتقسيمه إلى تاريخ الطبيعة وتاريخ الإنسان : ولكن الجانبين لا يمكن فصلهما عن الزمن ، وما بقى على الأرض بشر فإن تاريخ الطبيعة وتاريخ الإنسان سيشرط كل منهما الآخر فى إحالة متبادلة . . . وينبغى علينا أن نهتم بتاريخ الإنسان ، وذلك لأن الإيديولوجية كلها تقريبا لا تعدو أن تكون إما تصوراً خاطئاً لهذا التاريخ . وإما تجريداً تاماً لهـذا التاريخ .

فالإيديولوجية نفسها ليست غير جانب من جوانب هـذا التاريخ » . ويبدو واضحا لنا أن « النزعة التاريخية المسرفة » historicisme عندماركس ليست هنا بالنسبة إليه صيغة ملائمة لإعطاء الأولوية للعلوم التى تدرس الإنسان الاجتماعى فى فعله وفى تحوله ، بما فى ذلك علم الاجتماع .

« رأس المـال » لا يعترف الا بـ « علوم الطبيعة والفيزياء » كعلوم من حيث أنها ، أو يمكنها أن تـكون ، موضوعية . فالعلوم الإنسانية ، باستثناء الاقتصاد السياسى ، الذى يرتفع عند ماركس إلى مرتبة علم الطبيعة ، كلها قد وصمت بأنها إيديولوجيات .

وهـذه الحركة ، التى تبدأ من نزعة إنسانية خلاقة humanisme activiste ، ومن تـكثرية جوانب pluralisme d'aspects الحقيقـة الاجتماعية لتنتهى إلى ما يقرب من نزعة طبيعية حتمية naturalisme necessaire ، ومن وحدانية اقتصادية ، نقول أن هذه الحركة كانت من الوضوح بحيث نجد أن أنجلز عندما أشار فى نهاية حياته العلمية (عام ١٨٩٤ فى خطابه الشهير إلى ستاركنبرج Starkenburg) فى شىء من التبسيط، إلى الاتجاهات الأولى التى نافح عنها مع ماركس، فإن عباراته قد بدت للماركسيين فى ذلك الوقت وكأنها ابتداع جسيم وخطير . فلقد كتب انجلز : « إن كلا من التطور القانونى والسياسى والفلسفى والأدبى والفنى يستند إلى التطور الاقتصادى . ولـكن تلك التصورات تؤثر بعضها فى بعض

كما تؤثر فى الدعامة الاقتصادية . فالموقف الاقتصادى ليس هو العلة الوحيدة الفعالة بحيث يكون كل ما عداه مجرد نتاج سلبي . فهنالك بالحرى ، داخل المجال الذى تسوده الحتمية الاقتصادية ، إحالة متبادلة تتوكد دائما أبداً فى نهاية الأمر . كذلك فإن المادية التاريخية لاتنكر الدور الذى تلعبه التقاليد الاجتماعية بتعديلها لإيقاع التغير فى الجوانب اللامادية من الحضارة . إن جورج بليخانوف ، وادوار برنشتاين ، وكذلك بوخارين إلى حدما (فى كتابه «المادية التاريخية ، مذهب فى علم الاجتماع» ، ١٩٢٤) هم وحدهم الذين انتهوا إلى تقبل وجهة النظر هـــذه . والحق هو أن تحليل ماركس الشـــاب ، كما رأيناه ، قد ذهب إلى ما هو أبعـــد بكثير من عبارة انجلز عن الإحالة المتبادلة للتأثيرات ، وهى عبـــارة تكاد أن تكون ساذجة ، وتتعرض لأن تتحول إلى دور شنيع (حلقــــة مفرغة) . أنه لمن مفاخر النظرة الاجتماعية الأولى عند ماركس أنها اضطلعت بوصف دقيق مرهف لجملة العـــلاقات الجدلية المعقدة مابين مختلف طبقات أعماق الحقيقة الاجتماعية ، وهى طبقات متداخلة وممتدة فى نفس الوقت ، حينا تتكامل ضمن قوى

الإنتاج ، وحينما تتعارض معها . ونستطيع ولاشك أن نختلف فى تفسير طبقات الأعماق couches en profondeur، هذه « البنيات التحتية » العديدة ، كما نستطيع أن نستعين بطرائق مختلفة للكشف عنها . ولكن ينبغى مع ذلك أن نعترف بأن ماركس الشاب قد هدانا ، من هذه الزاوية ، إلى الطريق .

خاتمة

يبقى علينا أن نتبين الأسباب التى أدت عند ماركس إلى التغيرات التى طرأت على تعبيره ، إن لم نقل على وجهة نظره السوسيولوجية (أى الخاصة بالحقيقة الاجتماعية) .

ويبدو لنا أن تلك الأسباب كانت من طبائع مختلفة : سببان من طبيعة تاريخية ، وسبب ثالث يتعلق بالمنطق الباطنى للفكر الماركسى :

(١) إن الخصومات الجدلية ، التى وجد ماركس نفسه مضطراً للدخول فيها ضد برودون وأتباعه ، قد دفعت به إلى عدائية مشبوبة ضد كل ما يمكن أن ينتسب — من قريب أو بعيد — إلى التقليد الأفلاطونى ، ونعنى هذا التقليد الذى يؤكد الاستحالة على التغير بالنسبة إلى الأفكار الأزلية . فهذا التقليد إنما كان فى الواقع جد بارز فى فكر برودون ، وكان بمثابة حجر عثرة فى نظريته الاجتماعية ، وإن كانت نظريته مع ذلك عظيمة الثراء منوعة الظلال .

كتب ماركس فى « شقاء الفلسفة » (١٨٤٦) Misère de la philosophie يقول : « إن برودون ، فى نزعة الفيلسوف ، قد نظر إلى الأشياء نظرة مقلوبة ، فلم ير فى العلاقات (الاجتماعية) الواقعية غير تجسيدات لمبادىء ومقولات تكمن ناعسة فى أعماق العقل اللاشخصى للبشرية » .

« والشيء الذى لم يتبينه برودون هو أن العلاقات الاجتماعية المحددة إنما هى أيضاً من صنع البشر تماما كالنسيج والقماش الخ . فالبشر ، الذين يصنعون العلاقات الاجتماعية بما يتمشى مع « قدرتهم الإنتاجية » productivité هم أنفسهم الذين يصنعون المبادىء والأفكار والمقولات بما يتمشى مع علاقاتهم الاجتماعية . ومن ثم فإن هذه المبادىء والأفكار هى من البعد عن الأزلية ، بعد العلاقات الاجتماعية (التى تعد هذه المبادىء والأفكار تعبيرا عنها) عن هذه الأزلية . . . فليس هنالك بمستحيل على التغير إلا تجريد فكرة التغير — خلود الفناء — » . هــذا النص ، حيث ما يزال ماركس أمينا لمصطلحات شبابه ، وخاصة لأفكار شبابه ، وذلك باعترافه بالطابع الاجتماعى للأفكار و « العلاقات الاجتماعية » (وهذه الأخيرة لم يكن قد خفضها بعد

إلى العلاقات الاقتصادية) ، إلى جانب قوى الإنتاج ، نقول إن هذا النص لعظيم الدلالة . فهو يكشف فى الحقيقة عن أن الذى حدا بماركس إلى أن يغير من وجهته ، لا يرجع إلى مشكلة مدى فاعلية وواقعية « العلاقات الاجتماعية ، والأفكار الجمعية والشعور الجمعى ، وإنما يرجع إلى خطورة استحالتها على التغير ، وخطورة اعتبارها مطلقة

عما يميز افلاطونية برودون . ويبرز نفس هذا الانطباع فى البيان الشيوعى (١٨٤٨) حيث يعترف ماركس ، رغم رفضه « للحقائق الأزلية » ، بالدور الذى تلعبه بعض الأشكال العامة للشعور الجمعى ، شريطة إن نتنبه إلى « أنه إذا ماتغيرت مواقف البشر . . . فإنه يترتب على ذلك بالتالى تغير فى أفكارهم » (ص ٩٢).

(٢) وإن الدراسة العميقة للاقتصاد السياسى التقليدى ، وخاصة عند ريكاردو ، والتى اضطلع بها ماركس بعد فشل ثورة ١٨٤٨ ، وخلال الأعوام التى كان يعد فيها كتابه « رأس المال » هذا الذى كان « نقد الاقتصاد السياسى » افتتاحية له ، نقول إن هذه الدراسة قد وضعته فى جو فكرى جد مختلف عن ذاك الذى تمخص فيه عن مؤلفات شبابه .

ولكن محطم الاقتصاد السياسى التقليدى والناقد بحق — وفى قسوة — لريكاردو ، لم يستطع أن يفلت من تأثير المفكرين الذين كرس نفسه لتحطيمهم . فماركس قد امتص جزئياً تراثهم وإن استبعد نظرياتهم.

فعلى الرغم من أنه قد ناضل بعنف ضد أفكارهم من « قوانين اقتصادية » ومن « إنسان الاقتصاد » المجرد ، مثبتاً الخطأ التام لهذه « القوانين » المزعومة ، بالنظر إلى تمايز الأنماط الاجتماعية types sociaux différenciés ، إلا أنه لم ينج من غواية حتمية اجتماعية صماء ، وذلك لأن « العلوم الطبيعية » (بما فيها الداروينية) قد سحرته كما سحرت كل معاصريه .

(٢) وأخيراً فإن المنطق الباطنى للفكر الماركسى قد حمله على التضحية بثراء أفكار شبابه فيما يتصل بتعقد الحقيقة الاجتماعية .

ذلك أن ماركس إذ يسلم منذ البداية بأولوية «قوى الإنتاج» على « البنية الاجتماعية » وعلى « الشعور الجمعى الواقعى » وإبداعاته ، فإنه يجد نفسه فيما يتعلق بمؤلفات الشباب محصوراً

بين أمرين : فإما أن يعطى « قوى الإنتاج » معنى جد واسع بحيث تشمل « العلاقات الإجتماعية » و« الإنتاج الروحى » بما يعنى بكل بساطة مطابقة « قوى الإنتاج » « للحقيقة الاجتماعية » وللظواهر الاجتماعية فى جملتها ، أى للمجتمع برمته ؛ وإما — على العكس — أن يضيق من معناها فيقصره على التكنيكات الاقتصادية والعمل الصناعى ، مغمضاً بذلك عينيه عن الحقيقة التى مؤداها أن هذه العناصر إنما تحمل بالفعل خاتم الحقيقة الاجتماعية برمتها ، هذه الحقيقة ، التى يراد لهذه العناصر أن تكون أساساً لها . لقد توهم ماركس حل هذه المشكلة بمجرد توحيده « قوى الإنتاج » و« العلاقات الاجتماعية » ضمن وحدة أشمل يسميها « البنية التحتية الاقتصادية » infrastructure économique ، وبتضحيته واقعية الشعور الجمعى ، واللغة ، والقانون ، والفن ، والمعرفة ملقياً بها فى « البنية الفوقية » الإيديولوجية .

فلقد كان يتحتم على ماركس لو أنه أراد أن يحتفظ بوجهة نظره الاجتماعية الأولى ، جد الخصبة ، وجد الغنية بالظلال ، وجد الحديثة ، نقول كان يتحتم عليه أن يمضى أكثر فأكثر فى نسبيته الاجتماعية relativisme sociologique . كان

يتحتم عليه عندها أن يسلم بأن العلاقات، مابين مستويات أو رقائق الحقيقة الاجتماعية التى قام بتمييزها ، بأن هذه العلاقات هى نفسها متغيرة ، وأن ترتيبها الدرجى من حيث هى القوى الدينامية للتغير ، لاينفك يتبدل تبعاً لأنماط المجتمعات . ماكان لماركس أن يتجنب مصيدة الحتمية الاقتصادية التى وقع فيها آخر الأمر ، إلا إذا سلم بأن الأهميـــة النسبية « لقوى الإنتاج المادية » ، و«للبنيات الاجتماعية» و«للشعور الجمعى والشعور الفردى » و « للمظاهر الروحية » وللعقائد الايديولوجية فى النهاية ، ضمن المجتمع برمته ، نقول إلا إذا سلم بأن هذه العناصر إنما تتباين بصورة أساسية فى اللحظات المختلفة من التاريخ .

أفينبغى إذن اليـوم أن نعود إلى الوجهة الماركسية الاجتماعية الأولى ونأخذ بها ونمضى فيها ؟ نعم ، ينبغى ذلك بقدر مايصمم علم الاجتماع الحالى عـــلى التمسك بالنزعة الاكتسابية العـارمة hyper-empirisme والنسبية الممعنة حتى النهاية sur - relativisme . وذلك لأن عـلم الاجتماع الحالى إنما يغنم بذلك قرون استشعار جديدة تتيح له أن يمسك

بكل ماتنطوى عليه الحقيقة الاجتماعية من عمق وثراء كانا موضع انتباه واهتمام من ماركس الشاب : إن العالم الاجتماعى لهو عالم من « البنيات التحتية » و « البنيات الفوقية » المتعددة ، عالم مشحون بالصدامات الممكنة والقائمة ، عالم من التوترات المعقدة والمنوعة ، التى ليس الصراع الطبقى فى الحقيقة إلا مظهراً من مظاهرها ، وإن كان مظهراً جد هام ؛ ومن ثم فهو عالم تتطلب دراسة كل صورة من صور انتثاراته جهداً جديداً من البحث والتفسير الجديدين ؛ وفى هذا مايستبعد تمام الاستبعاد الاستعانة بمفتاح واحد لفتح جميع الأبواب.

المراجع

المرجع العام ، وتجرى الإشارة إلى مجلداته :

Karl Marx, Œuvres Philosophiques, traduction de J. Molitor, 1re partie. vols IV, VI, VII, VIII et IX, Paris, 1935—1947.

كارل ماركس ، المؤلفات الفلسفية ، الترجمة الفرنسية ، ج . موليتور ، الجزء الأول مجلدات ٤ و ٦ و ٧ و ٨ و ٩ ، نشرت مابين ١٩٢٥ و ١٩٤٧ .

المراجع الفرعية : (مرتبة حسب ورودها في النص) :

1— Marx, Critique de la Philosophie de l'E de Hegel (1841–1842), trad. J. Molitor, Œuvres Philosophiques, 1re partie, vol IV, Landshut et Mayer, Paris, 1935.

(١) ماركس : نقد فلسفة الدولة عند هجل (١٨٤١-١٨٤٢)، الترجمة الفرنسية ، ج . موليتور ، جزء ١ مجلد ٤ ، نشر عام ١٩٣٥ .

2—K. Marx, Economie Politique et Philosophie (1843 –1844), trad. J. Molitor, Œ. Ph., 1re partie, vol VI, 1937.

(٢) ماركس : الاقتصاد السياسى والفلسفة (كتب بالألمانية فى مارس ١٨٤٣ — ١٨٤٤) ، الترجمة الفرنسية ، ج موليتور ، جزء ١ مجلد ٦ نشر عام ١٩٣٧ .

3— K. Marx, Idéologie Allemande (1845—1846), trad, J. Molitor Œ. Ph., 1re partie, vols VI, VII, VIII et IX, 1939—1947.

(٣) ماركس : الإيديولوجية الألمانية (كتب بالألمانية فى بروكسل ١٨٤٥ - ١٨٤٦) الترجمة الفرنسية ، ج . موليتور ، جزء ١ المجلدات ٦ و ٧ و ٨ و ٩ ، نشرت بين عام ١٩٣٩ و ١٩٤٧ .

4— K. Marx, Sainte Famille, (1844).

(٤) ماركس : العائلة المقدسة (كتب عام ١٨٤٤)

. Marx, Démocrite et Epicure, 1841.

(٥) ماركس : ديمقريطس وابيقور (كتب عام ١٨٤١)

6— K. Marx, Contribution à la Critique de la Philosophie de Droit de Hegel, 1844.

(٦) ماركس : إسهام فى نقد فلسفة القانون عند هجل (كتب عام ١٨٤٤) .

7— K. Marx, La Question Juive, 1844.

(٧) ماركس : المسألة اليهودية (كتب عام ١٨٤٤) .

8— K. Marx. Critique de l'Economie Politique, 1859.

(٨) ماركس : نقد الاقتصاد السياسي (كتب عام ١٨٥٩).

—K. Marx, La misère de la Philosophie, 1847.

(٩) ماركس : شقاء الفلسفة (كتب عام ١٨٤٧) .

10— Proudhon, Œuvres, Vol I.

(١٠) بردودن : المؤلفات ، مجلد ١ .

11— K. Grün, Le Mouvement Social en France et en Belgique, Darmstadt, 1845.

(١١) ك . جرون : الحركة الاجتماعية فى فرنسا وبلجيكا ، دارمشتاد ، ١٨٤٥ .

12— Saint - Simon, Lettres d'un habitant de Genève, 1803.

(١٢) سان سيمون : رسائل مقيم بجنيف ، ١٨٠٣ .

13— Saint - Simon, Catéchisme des Industriels 1824.

(١٣) سان سيمون : الأوليات العقائدية لرجال الصناعة ، ١٨٢٤ .

14— Saint - Simon, Nouveau Christianisme.

(١٤) سان سيمون : المسيحية الجديدة .

15— Bazard, Exposition de la doctrine de Saint-Simon, 1828-1829,

(١٥) بازار : عرض مذهب سان سيمون ، ١٨٢٨ — ١٨٢٩ .

16 — Saint Simon, L'Organisateur, vols I, II, 1819—1820

(١٦) سان‌سيمون: المنظم ، مجلد ١ و ٢ ١٨١٩ ١٨٢٠

17— Saint Simon, Le Producteur (Revue).

(١٧) سان سيمون : المنتج (مجله)

18 — Saint Simon, Le Globe (Revue).

(١٨) سان سيمون : الكرة الأرضيه (مجله)

19— Ludwig Gall, Les Classes Privilégiées et les Classes laborieuses. 1835.

(١٩) لودفيج جال : الطبقات الممتازه والطبقات الكادحة، ١٨٣٥ .

20 – Georges Gurvitch, Idée du Droit Social, Paris, 1932.

(٢٠) جورج جيرفيتش : فكرة الحق الاجتماعى ، باريس، ١٩٣٢ .

21— Edouard Gans, Rückblicke auf Personen und Zustände, 1836

(٢١) إدوار جانز : نظرة إلى الوراء على الأشخـــاص والأحداث (١٨٣٦)

22— Ludwig Feuerbach, L'Essence du Christianisme, 1841,

(٢٢) لودفيج فورباخ : ماهية المسيحية ، ١٨٤١ .

23- Saint-Simon, Le Système Industuel .

(٢٣) سان سيمون : النظام الصناعى

24— Saint Simon, Industrie .

(٢٤) سان سيمون : الصناعة .

25— Emile Durkheim, Le Socialisme.

(٢٥) اميل دوركايم : الاشتراكية .

26 — Auguste Comte, Cours de philosophie positive, 1830—1842 (6 vols).

(٢٦) أوجست كونت : محاضرات فى الفلسفة الوضعية ، ١٨٣٠ - ١٨٤٢ (٦ مجلدات) .

27— K. Marx, Manifeste Communiste, 1848.

(٢٧) ماركس : البيان الشيوعى ١٨٤٨ .

28- K. Marx, Introduction à l Economie Politique, 1959.

(٢٨) ماركس : مقدمة إلى الاقتصاد السياسى ، ١٨٥٩ .

29— K. Marx, Contributioa à la Critique de la Philosophie du Droit do Hegel, Œuvres 1er vol.

(٢٩) ماركس : اسهام فى نقد فلسفة القانون عند هجل .

30 — Henri Lefebvre, Marx, Introduction et textes, Genève-Paris, 1947.

(٣٠) هنرى لوفيفر : ماركس ، مقدمة ونصوص ، ١٩٤٧ .

31 -- Boukharin, Le Matérialisme historique, un systéme de sociologie, 1924.

(٣١) بوخارين : المادية التاريخية ، مذهب فى علم الاجتماع ، ١٩٢٤ .

إقرأ للمترجمين

- فى الاشتراكية العربية ، ماركس يدحض الماركسية ، الدار القومية للطباعة والنشر .
- المدخل إلى علم النفس الاجتماعى ، الأنجلو .
- نظرية الجشطلت وعلم النفس الاجتماعى ، الأنجلو.
- الدعاية السياسية لدوميناك ، الأنجلو.
- سيكولوجية الشخصية لنونكات ، الأنجلو .
- وحدة علم النفس للاجاش ، الأنجلو .
- علم نفس الجشطلت لجيوم سلسلة الألف كتاب، سجل العرب.
- دراسات فى القومية ، مع هيكل. نظرية تفسيرية فى القومية العربية ، دار الفكر العربى .
- الحياة الجنسية للمرأة، لمارى بوناپارت ، دار الفكر العربى .
- سيكولوجية الإشاعة ، لأولبورت وبوستمان، دار المعارف.

إقرا للدكتور مخيمر :

من سلسلة الكفيف العربى تحدث :

- المجال الفيزيائى والمهنى للمكفوفين ، الأنجلو .
- تاريخ تأهيل المكفوفين ، الأنجلو.
- الأنماط الانفعالية للمكفوفين ، الأنجلو.

الناشر

مكتبة الأنجلو المصرية

طبع الغلاف
بمطابع كوستا تسوماس